فلسفۂ نفس

(حقیقت نفس کی ایک جدید تشریح)

مصنفۂ

ضامن نقوی

مصنف اسرار ہستی و فلسفۂ خودی و شہر الحکم

الہ آباد

ہندوستانی ایکڈیمی ، یو - پی

۱۹۳۲

Published by
THE HINDUSTANI ACADEMY, U. P.,
Allahabad.

FIRST EDITION :
Price { Re. 1-0-0. (Paper.)
Re. 1-8-0. (Cloth.)

Printed by
M. GHULAM ASGHAR, AT THE CITY PRESS,
Allahabad.

فہرست مضامین

صفحات	عنوان مضمون

(باب دوم — قویٰ و افعال نفس)

عنوان مضمون — صفحات

صفحات	عنوان مضمون
۸۵	قلب کی حرکت انقباضی و انبساطی ...
,,	عمل تنفس و دوران خون ...
	(باب سوم — متعلقات نفس)
۸۶	اخلاق و مبادیات اخلاق ...
,,	ماہیت جذبات ... ...
۸۷	جذبات بسیط مرکب ... ...
۸۸	نوعیت جذبات ... ...
,,	نوعیت اغراض ... ...
۸۹	سبب اختلاف اعمال ... ...
۹۰	ماہیت اخلاق ... ...
,,	اخلاق ملکات نفس ہیں ...
,,	نوعیت اخلاق ... ...
۹۱	تفصیل جنس اخلاق یعنی تقسیم اخلاق
۹۳	عادات ... ...
۹۵	معیار اخلاق ... ...
	مقصد حیات قیام حیات بغرض ...
۹۶	حق شناسی ... ...
	(باب چہارم — بعض معارف نفسیات)
۹۸	ارتقائے نفس ... ...
	اولین تعین صورت و جسامت ایتھر '
,,	اثیر ' افلاک ' آکاش ...
۱۰۱	ادراک بلاواسطہ ... ...

تعارف

نفس و مسائل نفس کی تشریح کوئی نئی چیز نہیں - ھندؤں نے ' مسلمانوں نے ' سب نے ' اپنے اپنے دور میں اس پر بہت کچھہ سوچا ' بہت کچھہ لکھا - لیکن اُس وقت ' دوسرے علوم کی طرح ' اِس کا بھی تعلق اِلٓہیات ھی سے تھا ' اور اصلاح باطن و تزکیہ روح میں اِس سے مدد لی جاتی تھی - اُس وقت اِس علم میں ایک رفعت تھی ' بلندی تھی ' " ملکوتیت " تھی ' اُس وقت فخر کی چیز " کمپیریٹو سائکالوجی " (حیوانات سے دماغی رشتہداری) نہ تھی -

جدید " علم نفس " ایک خالص مادی علم ھے جو بلند تھا ' اُسے پست کر دیا گیا ' علوی کو سفلی بنا دیا گیا ' ملکوت کو ناسوت کی سطح پر لے آیا گیا ؛ روح و روحانیت کے تخیل پر ٹھٹھے لگائے گئے ' جسم و جسمانیت ' مادہ و مادیت کے بتوں کی پوجا شروع ھوئی ' فرشتوں سے مناسبت پیدا کرنے کے ذکر پر تالیاں بجیں ' کتے اور بلی ' بندر اور لنگور سے انسانی دماغ کے رشتہ جوڑنے پر فخر کیا جانے لگا اور " حواس پرستی " دلیل علم و حجت کمال قرار پائی !

اب مشکل یہ آن پڑی کہ کوئی کچھہ کہنا چاھے تو آخر کس زبان میں کہے ؟ غزالی و رومی ' عطار و سنائی ' رازی و طوسی کے رنگ میں اگر کچھہ کہنے پر آئے تو سنیگا کون ؟ کتاب نہ چھپیگی نہ بکیگی ' بس خودھی لکھئے اور خودھی پڑھہ پڑھکر اپنا جی خوش کر لیا کیجئے -

البتہ اگر ڈارون اور ھکسلی ' ونٹ اور ریبو ' ولیم جیمس اور لائڈ مارگن کی بولی بولنے پر آ جائے تو یونیورسٹیاں بھی قدردانی کو تیار ھیں اور پبلک بھی حوصلہ‌افزائی کو - الہ‌آباد کے مہر ظریف اکبر نے اِسی منظر کی مصوری سالہا سال ہوئے کر دی تھی -

'' مرزا '' غریب چپ ھیں ' انکی کتاب '' ردی ''
'' بدھو '' اکڑ رھے ھیں ' '' صاحب '' نے یہ کہا ھے !

جناب ضامن ' مستحق مبارکباد ھیں کہ اُنھوں نے جدید و قدیم ' دونوں راستوں سے ھٹ کر ' اپنے لئے ایک نئی روش نکالی - وہ کتابوں کے عالم ھوں یا نہ ھوں ' صحیفۂ فطرت کے متعلم ضرور ھیں - اُنھوں نے خود اپنے کو پڑھا ' اپنے نفس کا مطالعہ کیا اور اِس سے جو کچھ سمجھے ' اُسے اب دوسروں کو سنائے دیتے ھیں - وہ اگلوں اور پچھلوں کی کوششوں سے ناواقف نہیں ' اُن کی نظر میں ماضی بھی ھے اور حالی بھی ' اُن کے دماغ میں اگلوں کے مراقبے بھی ھیں اور پچھلوں کے مشاھدے بھی - تاھم وہ جو کچھ بھی کہہ رھے ھیں وہ سنی سنائی باتیں نہیں ' اُن کی آنکھوں کے دیکھے ھوئے منظر ' اُن کے قلب پر گذرے ھوئے واردات ھیں - قلندر کی تعریف میں کہا گیا ھے ' '' قلندر ھر چہ گوید دیدہ گوید '' - ضامن صاحب ' قلندر ھوں یا نہوں ' لیکن یہ شان قلندری تو اُن میں پوری طرح موجود ھے -

یہی سبب ھے کہ اُن کی کتاب قصص و حکایات کا مجموعہ نہیں ' بصیرت زا ' بصیرت افزا ' بصیرت افروز ھے ' بہت ھی اھم حقیقتوں کی حامل ھے اور اگر غور کرکے پڑھی جائے تو عرفان نفس کی اچھی خاصی ھادی و معلم ھے اور اپنے مصنف کی مجتہدانہ شان پر ایک دلیل روشن و برھان واضح -

مصنف آخر مشرقی ہیں ' اُن کی مشرقیت اُن پر غالب ' اُن کی اسلامیت کا رنگ اُن کی تصنیف میں نمایاں اور اُن کی '' خود شناسی '' '' خدا شناسی '' کا مقدمہ - لیکن ساتھہ ہی ذوق مغربی سے بھی بیگانہ نہیں - خود '' اہل معنی '' ہیں مگر '' سخن آرائی '' کی ضرورت و اہمیت سے بھی بیخبر نہیں - جانتے ہیں کہ '' بزم '' میں '' اہل نظر '' سے کہیں زیادہ ' نرے '' تماشائی '' بھرے ہوئے ہیں ' دونوں کے مذاق کی رعایت موجود - دعا ہے کہ اُن کی کوشش و کاوش بارور ہو اور تصنیف کو خلق میں اور خود مصنف کو خالق کے ہاں مقبولیت نصیب ہو -

دریاباد ' بارہ‌بنکی
۲۲ نومبر ۱۹۳۰ء

عبدالماجد

حامداً و مصلیاً

دیباچہ

یہ مسلم ہے کہ حیات اور کشاکش کا کچھ ایسا ناقابل انفکاک تعلق ہے کہ ایک کا تصور بغیر دوسرے کے ہو ہی نہیں سکتا ' مگر اِس کے ساتھہ یہ بھی ماننا ہوگا کہ اِس کشاکش حیات کے کچھہ مدارج بھی ہیں ' کہیں تو یہ نزاع صرف مشغلۂ حیات ہے اور کہیں سخت صبرآزما - اِس لئے اگر اطمینان دل و پریشانی ' جمعیت خاطر و انتشار ' متضاد کیفیات نفس کی تفریق انہیں درجات مختلفہ کے امتیاز سے وابستہ سمجھی جائے تو بعید از قیاس نہ ہوگا -

افکار معیشت کا شمار بھی کشاکش حیات کے اُنہیں درجات ارتقائی میں کیا گیا ہے جو سخت صبرآزما ہیں ' اس لئے اگر کوئی رہنورد منازل حیات ہنوز اِسی مقام ابتلا میں ہو تو سمجھہ لینا چاہئے کہ وہ منزل جمعیت خاطر و اطمینان دل سے یہ مراحل دور ہے -

مگر مشغلہ تصنیف و تالیف تو بڑے فراغ کا مقتضی ہے گویا کہ پریشانی اور تصنیف دو ایسے متضاد کلی ہیں جو بیک جا جمع ہی نہیں ہو سکتے -

نظریۂ بالا کے خلاف ' اس کتاب کی تدوین ' ایک استثنا ہے جو حقیقتاً تائید ایزدی ہی پر مبنی ہے - اگر اس ضمن میں عدل و اسباب کی تشریح و توضیح مطلوب ہو تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ دنیا عالم اسباب

ھے ' کچھہ ثانوی اسباب بھی ھوا کرتے ھیں - شغف ' کسی کام کی دھن ' جسے جنون ذھنیت ھی کہنا چاھئے ' ایک ایسی کیفیت نفسی ھے جو تمام تاثرات و جذبات پر چھا جاتی ھے - انسان کسی دھن میں ھو تو نہ تو کسی پریشانی کا احساس ھوتا ھے نہ کسی تکلیف کی پروا -

یہی وہ شغف تھا جس نے دس مہینے ایسے انہماک میں رکھا ' جسے انہماک کے بجائے استغراق ھی کہنا زیادہ موزوں ھوگا - اور یہی اشتغراق وہ افکار شہود کا سمندر تھا جس میں ڈوب جانا گویا کہ ساحل مطلوب کو پا لینا تھا - واقعتاً یہ ھے کچھہ افسانۂ تصنیف ' اِسی سے حالات و مشکلات کا اندازہ کیجئے -

مقصود تصنیف تو یہی ھے کہ یہ رسالہ مسائل علم نفس میں ذھن کی صحیح رھنمائی کرے ' مگر میں بطور خود اس امر کا فیصلہ نہیں کر سکتا کہ اِس رسالہ سے کہاں تک یہ مقصد حاصل ھو سکتا ھے - بہر حال ' الاعمال بالنّیات ' مدعائے گذارش و نگارش تو جادۂ حقیقی کی طرف توجہ دلانا ھی ھے -

اسلوب بیان کے متعلق اِتنا عرض کر دینا کافی ھے کہ عبارت میں حتی الامکان سلاست کا لحاظ رکھا گیا ھے مگر بایں ھمہ ایک علمی کتاب کو کسی طرح افسانہ نہیں بنایا جا سکتا - مجبوراً اصطلاحی الفاظ لانا ھی پڑتے ھیں اور اسلوب بیان کو علمی حدود میں رکھنا ھی پڑتا ھے -

قارئین کتاب سے صرف اِس قدر گذارش ھے کہ اول ایک مرتبہ شروع سے آخر تک کتاب کو ٹھنڈے دل سے پڑھہ جائیں ' اُس کے بعد کوئی رائے قائم فرمائیں - اگر دوسری یا تیسری مرتبہ دیکھنے کے بعد رائے قائم کی

جائیگی تو وہ نسبتاً زیادہ صائب ہوگی ، ورنہ اِس قسم کے مضامین خواہ وہ کتنے ہی آسان پیرایہ میں پیش کئے جائیں پھر بھی ایسے نہیں ہوتے کہ سرسری طور پر ورق‌گردانی ہی سے سمجھہ میں آ سکیں اور پڑھنے والا کسی صحیح نتیجہ تک پہونچ سکے -

آخر میں مجھے مکرمی مولوی شفقت حسین صاحب بی - اے ، ایل‌ایل - بی ، ایڈوکیٹ کا شکریہ ادا کرنا ہے کہ آپ نے دوران تدوین کتاب میں ، بعض قابل لحاظ مشورے تدوین کتاب کے متعلق دئے -

ضامن حسین نقوی (' گویا ' جہان‌آبادی)

پیلی بھیت ، یوم دوشنبہ
۲۲ ستمبر سنہ ۱۹۳۰ع

مقدمه

ستارے شام سے روزانہ ظاہر ہونا شروع ہو جاتے ہیں اور رات بھر جگمگاتے رہتے ہیں ' سورج ہر روز صبح سے نکلتا ہے اور دن بھر ہماری نگاہوں کو منور رکھتا ہے ' ہوا برابر چلتی ہی رہتی ہے ' موجوں کی مسلسل روانی ' خاک کا محل حوادث ہونا ' آگ کا اشتعال ' سیاروں کی سیر ' زمانہ کا دور ' رات دن کی انقلاب ' کائنات کے تغیرات ' عالم کون و فساد کا نظمِ فساد و اتحاد ' کہ رہا ہے کہ یہاں ہر شے کا ایک کام مقرر ہے ' ہر شے کی کوئی علت غائی ہے ' ہر شے کسی لئے ہے -

لیکن انسان' کس لئے ہے' اس کا فرض کیا ہے ' اسے کیا کرنا چاہئے ؟ ـــ

اپنے فرائض عمل کا تعین' کوئی معمولی بات تو نہیں ' یہہ معلوم کرنے کے لئے کہ ہمیں اس کائنات میں رہکر کیا کرنا چاہئے ' یہ واضح طور پر معلوم ہونے کی ضرورت ہے کہ ہمارا امتیاز اس کائنات میں کیا ہے ـ اس تمیز و تفریق کے لئے ایک تفصیلی نظر وہ بھی ایک خاص اصول سے تمام کائنات گرد و پیش پر ڈالنا ہوگی ـ

کائنات کی وسعت کا یہ عالم ہے کہ اگر فرداً فرداً یہاں کی تمام چیزوں کا شمار کیا جائے تو ہزاروں سال بھی ناکافی ہیں' اس لئے سمجھنے سمجھانے کی غرض سے' یہاں کی چیزوں میں درجہ‌بندی کی گئی ہے ' عناصر کا شمار ' [ا] بسائط میں کیا گیا ہے اور باقی عنصری

[ا] بسائط وہ چیزیں ہیں جن کی تقسیم مختلف‌الکیف ماہیتوں میں نہ ہو سکے ' مثلاً ریڈیم اور فولاد کہ ان کا ہر جزو رہی خصوصیت رکھتا ہے جو خود ریڈیم و فولاد کا امتیاز ہے -

چیزوں کو مرکبات کے درجہ میں رکھا ہے اور پھر مرکبات کی تقسیم موالید ثلاثہ یعنی جماد و نبات و حیوان میں کی ہے ' اس طرح اس دریا کو کوزے میں بند کیا ہے ۔

ہمیں یہ معلوم کرنا ہے کہ انسان کا امتیاز اس کائنات میں کیا ہے ' اس غرض کے لئے ہم موالید ثلاثہ ہی سے اپنی تلاش کی ابتدا کرتے ہیں کہ اس دنیا کی ' جس میں ہم بستے ہیں ' بڑی کائنات یہی چیزیں ہیں ۔

سب سے پہلے جمادات کو دیکھئے ' جمادات کتنے ہی انواع پر منقسم ہوں ' سنگ مرمر ہو یا سنگ سیاہ ' یشب ہو یا الماس ' ان سب کا امتیاز ' وزن جسامت اور شکل خصوصیات جسمانیہ ہی آپ پائینگے ۔ اس کے بعد نباتات کو دیکھئے ' ان میں جسامت کے ساتھہ ساتھہ نمو (بالیدگی) کے مظاہر بھی نظر آئینگے ۔ اور یہی نمو نباتات کا امتیاز ہے ۔ اس کے بعد حیوانات پر نظر ڈالئے - ان میں جمادات کے مثال جسامت بھی ہے اور نباتات کی طرح نشو و نما بھی ۔ مگر اس کے سوا ' احساس و حرکت ارادی کا وجود بھی آپ حیوانات میں پائیں گے - اور یہی ان کا امتیاز ہے اور اسی امتیاز کے لحاظ سے وہ حیوان یعنی زندہ کہے جاتے ہیں ۔ آخر میں انسان کی باری ہے - یہ موالید ثلاثہ کی آخری حد پر ہے اور اسی پر کائنات کی تمام سعی نشو و ارتقا ختم ہوتی ہے ' اس میں جسامت بھی ہے ' نشو و نما بھی اور احساس و حرکت ارادی بھی گویا کہ موالید ثلاثہ خلاصۂ کائنات اور انسان ' خلاصۂ موالید ثلاثہ ہے ' لیکن وہ شے جو موالید ثلاثہ کی کسی جنس میں کیا کائنات کی کسی شے میں نہیں پائی جاتی ' وہ اس کا امتیاز خصوصی ادراک ہے اور یہی انسان کا

شرف ھے اور اسی شرف کی وجہ سے وہ اشرف المخلوقات ھے اور اسی لحاظ سے ھمارے نزدیک انسان کی تعریف ، ھستی مدرک زیادہ موزون ھے ـ

اس تفصیل سے آپ ازلا تو سمجھہ ھی گئے ھونگے کہ جو امتیاز جس شے کا ھے ، وھی امتیاز اُس شے کی علت غائی ھے ' [۱] اگر حیوان کا امتیاز خاص ، احساس و حرکت ارادی ھے تو یہی امتیاز ان کے وجود کی علت غائی ھے ـ اسی پر انسان کو قیاس کیجئے کہ اُس کا امتیاز خصوصی کیا ھے ' یہیں سے اُس کے فطری فریضۂ عمل کا تعین ھوتا ھے اور معلوم ھوتا ھے کہ اُسے کائنات میں رھکر کیا کرنا چاھئے ـ

انسان نے جب اس دنیا میں آنکھہ کھولی ' تو سب سے پہلی چیز جو اس کے روبرو آئی وہ خود اس کی ھستی ھی تھی ' اس لئے اپنے امتیاز ذاتی کی بنا پر ' سب سے پہلے اُسے اپنے ھی متعلق یہ خیال ھونا چاھئے تھا کہ میں کیا ھوں ' یعنی کہ میری ھستی کی حقیقت کیا ھے ؟

یہ کوئی معمولی سوال تو نہ تھا کہ آسانی سے حل ھو جاتا ' فلسفیانہ جدوجہد صرف اسی استفہام فطرت کی رھین منت ھے ' حقیقت یہ ھے کہ انسان نے اس تلاش میں بڑی دقت نظر سے کام لیا ' اپنی

[۱] علت غائی - ھر شے کے متعلق یہ سوال ھو سکتا ھے کہ :

اُسے کس نے بنایا ھے ' کس شے سے بنایا ھے ' کس لئے بنایا ھے ؟ اس طرح علت کی تین قسمیں ھو جاتی ھیں علت فاعلی ' علت مادی ' علت غائی - علت غائی سے وہ غرض مراد جس کے لئے کوئی شے بنائی جائے مثلاً قلم کی علت غائی تحریر ھے ' اور یہی اُس کا دوسری چیزوں میں امتیاز ھے -

ذات کے ہر ہر پہلو پر بڑی غائر نظر ڈالی ہے ۔ علم سے پہلے، ذرائع علم کا معلوم ہونا ضروری تھا، اس لئے اول نظام ذہنیت کی طرف متوجہ ہونا پڑا، پھر حدود علم و ادراک معلوم کرنے کے لئے مسئلہ ادراک پر غور کیا، بعدہ اپنے نفس اور کائنات خارج از نفس کے تعلقات باہمی پر نظر ڈالی، زندگی کے اجزائے ترکیبی معلوم کئے، مقصد حیات سمجھا، فرائض اخلاق و اعمال کا تعین، نیک و بد کا امتیاز، سب اسی سلسلہ میں ہوتا گیا - اس طرح، اس ایک فطری سوال سے کہ "میں کیا ہوں ؟" علمیات، حیاتیات، الٰہیات، اخلاقیات اور متعدد علوم متعلقہ پیدا ہو گئے اور تلاش حقیقت ذات (نفس) اس طرح بالآخر، سرچشمۂ علوم ثابت ہوئی ۔

اس لئے، علم حقیقت نفس (فلسفۂ نفس) خلاصہ اور حاصل ہے ۔ ان تمام علوم کا جو تحقیقات نفس کے سلسلے میں حاصل ہوئے -

یہ ہے امتیاز فلسفۂ نفس [۱] اور یہ ہے وہ علم جو انسان کو اس کی حقیقت سے روشناس کرتا ہے ۔ اس علم کی اہمیت کا اندازہ اسی سے کیجئے کہ علم نفس کلید ابواب علوم ہے، عقدہ کشائے اسرار ہستی ہے،

[۱] لفظ فلسفہ معرب ہے فلاسفی سے، اور فلاسفی مشتق ہے دو یونانی لفظوں، فلا اور سافیا سے، فلا بمعنی محبت اور سافیا بمعنی علم - اس طرح فلاسفی (فلسفہ) کے معنی ہوئے محبت علم کے، مگر استعمال اِس لفظ کا حقیقی علم کے معنوں میں ہے - اس طرح فلسفۂ نفس کے معنی ہوئے، علم حقیقت نفس - قدماء، لفظ فلسفہ کا اطلاق ہر علم طبیعی و غیر طبیعی مادی و غیر مادی پر کرتے تھے - لیکن اس دور جدید میں صرف مسائل غایت و نہایت و الٰہیات کو فلسفہ سے متعلق سمجھا جاتا ہے - فلسفہ کے حدود اِس طرح سائنس سے جدا کر دئے گئے مگر بہر صورت نفس سے متعلق مسائل کا تعلق بالخصوص اِس صورت میں جب مبادیات اعلیٰ سے بحث کی جائے فلسفہ سے بدستور قائم رہتا ہے -

مفسرِ معارفِ آلہیات ہے ۔ اسلئے

اگر آپ اپنی زندگی کا مقصد وحید معلوم کرنا چاہتے ہوں ‘

اگر آپ اپنی زندگی کو کامیاب و کار آمد بنانا چاہتے ہوں ‘

اگر آپ مخفیات حیات تک پہونچنا چاہتے ہوں ‘

اگر آپ اسرار کائنات سے واقف ہونا چاہتے ہوں ‘

اگر آپ معلوم کرنا چاہتے ہوں کہ آپ کا اس کائنات میں کیا مرتبہ ہے ‘

اگر آپ سمجھنا چاہتے ہوں کہ آپ کیا ہیں ‘

اگر آپ معلوم کرنا چاہتے ہوں کہ آپ کے فرائض کیا ہیں ‘

تو فلسفۂ نفس کا مطالعہ‘ نفسیات [ا] کی رھنمائی‘ علم نفس کی قدر ‘ ناگزیر ہے ۔

فرائض اخلاق و اعمال کا صحیح علم ہو ہی نہیں سکتا ‘ اگر ہم مقصد حیات سے بے خبر ہیں اور مقصد حیات کا علم مبنی ہے حقیقت حیات کے علم پر اور حقیقت حیات تک رسائی بغیر واسطۂ [ا] نفسیات دشوار ۔

عام طور پر آج جو اخلاقی اور پھر عملی تنزل رونما ہے‘ اس کا بڑا سبب ہمارے نزدیک یہی ہے کہ ہم حقیقت نفس سے بے خبر ہیں ۔ اس لئے وہ صحیح احساسِ اعزازِ نفس جو باخبر انسان میں ہونا چاہئے ہم میں نہیں ہے ‘ اپنا وہ مرتبہ اور اپنی وہ حیثیت جو بحیثیت انسان ہونے کے ہمیں اس کائنات میں حاصل ہے نہیں پہچانتے ۔ برخلاف اس کے اپنی ذات یا نفس کے متعلق یہ گمان ہے کہ وہ ایک فانی شے ہے‘ بعد موت کوئی اثر اُس کا نہیں رہتا ۔ اس لئے متعلقات نفس

[ا] نفسیات سے ہماری مراد علم نفس ہی ہے -

یعنی اخلاق و اعمال کا بھی کوئی نتیجہ مابعد نہیں — زندگی ھی کے سب جھگڑے میں اور یہیں ختم ہو جاتے ہیں —

غیر تعلیم‌یافتہ تو بر بنائے جہل اس پستی میں مبتلا ہیں اور تعلیم‌یافتہ جماعت کو سائنس کے اس نظریہ نے حقیقت سے دور کر دیا ہے کہ کائنات میں جو کچھہ ہے ' مادہ ہے اور اُس کی قوت ہے ' نفس وغیرہ کا بھی کوئی جداگانہ وجود نہیں ' ترکیب عناصر سے ایک کیفیت پیدا ہو جاتی ہے جو اثر ترکیب کے زائل ہوتے ہی فنا ہو جاتی ہے - مادہ اور اس کی قوت تو ایک باقی شے ہے ' باقی جو کچھہ ہے سب فانی ہے —

ظاہر ہے کہ جب ہمارا اپنے نفس ہی کے متعلق یہ گمان ہوا اور اپنی ذات ہی کو اس قدر غیروقیع سمجھتے ہوں ' تو ہم میں کوئی صحیح احساس اعزاز نفس کیوں‌کر پیدا ہو سکتا ہے ' اپنی کوئی خاص ذمہ‌داری باعتبار اخلاق و اعمال کیوں‌کر سمجھہ سکتے ہیں ' ہمارا نصب‌العین اعلیٰ اور معیار اخلاق کیونکر بلند ہو سکتا ہے ؟ یہی سبب ہے کہ ہمارا معیار اخلاق پست‌تر ہوکر' صرف خودغرضی پر مبنی رہ گیا ہے —

ضرورت ہے کہ مسائل نفسیات [۱] کی تشریح و توضیح اس طرح کی جائے کہ حقیقت نفس ایک زندہ اور موجود شے کی طرح تیقن ہو جائے — اگر ایسا ہو جائے تو معیار اخلاق کی بلندی اور نصب‌العین کی تبدیلی تو اس کا ایک لازمی نتیجہ ہوگی —

یہ تو سب کچھہ مسلم ' لیکن ہم اور مسائل علم نفس — ہم اور اس قسم کی — اھم تصلیف ! وما توفیقی الا باللہ —

---

[۱] نفسیات سے ہماری مراد علم نفس ہی ہے -

اس مضمون (کتاب) میں ' زیادہ‌تر صحیفۂ [۱] فطرت ہی سے استفادہ کیا گیا ہے، اس لئے ہم بفضلہ اور کسی مصنف کے بہت کم رہین منت ہیں، اور اس کی چنداں احتیاج بھی نہیں کہ مشاہدۂ ذات میں بھی انسان یکسر رہین رہنمائی ہو، زندگی کے مختلف مدارج و مظاہر ہر شے سے بالعموم اور انسان کی ذات سے بالخصوص، آفتاب کی طرح نمایاں و درخشاں ہیں ' اس لئے اس راہ میں خود انسان کی ذات ہی، اُس کے لئے، رہنمائے اعظم ہے مگر بات اتنی ہی ہے کہ انسان ذرا آنکھ کھولے اور بصیرتِ نفس سے کام لے -

یہی سبب ہے کہ ہم نے اپنے افکار میں اس کا بالکل لحاظ نہیں رکھا کہ وہ کہاں تک ' مصنفین قدیم و جدید علم نفس کی آرا کے موافق ہیں -

ہمارا موضوع بحث، اس کتاب میں ' نفس انسانی [۲] ہے اور مبادیات

---

[۱] صحیفۂ فطرت ' کتاب فطرت ' کتاب الہی ' مراد اِس سے یہاں نفس انسانی ہے -

[۲] نفس انسانی کے معنی ہیں انسان کی حقیقت ' اصل ہستی - اصل ذات کے ' حالت شعور میں جس کو ' لفظ "ہم" یا "میں" سے ہر شخص تعبیر کرتا ہے ' اِسی تصور شخصیت "ہم" یا "میں" کو عربی میں آنا اور انگریزی میں اِگو (Ego) کہتے ہیں - عربی میں نفس انسانی کہ مفہوم کو ادا کرنے کے لئے الفاظ نفس ناطقہ اور صورت نوعیہ انسانیہ بھی ہیں ' مگر محل استعمال میں کسی قدر فرق ہے - جب انسان کے افعال تعقل و ادراک سے بحث کی جاتی ہے تو اِن افعال کا انتساب نفس ناطقہ سے کیا جاتا ہے - یعنی نفس ناطقہ مبدا ان افعال کا سمجھا جاتا ہے اور جب اعمال تشکیل و تکمیل نظام جسمانی سے بحث کی جاتی ہے تو صورت نوعیہ کو ان کا سبب قرار دیا جاتا ہے اور یہ سب اعتباری امور ہیں ورنہ حقیقت میں نفس انسانی ہی اختلاف اعمال کی بنا پر مختلف ناموں سے موسوم ہے اور اس طرح نفس ناطقہ اور صورت نوعیہ مختلف قوتیں نہیں -

قوی و افعال نفس انسانی ' ترتیب ابواب یوں ہے کہ اول نفس و قوی و افعال نفس پر بحث ہے بعدہ متعلقات نفس' اخلاق و اعمال پر اور اسی کے متعلق کچھ عملی مسائل ہیں اور آخر میں بعض معارف نفسیات -

بیان و زبان کے متعلق اب ہمیں اور کچھ کہنا نہیں ہے' کتاب آپ کے روبرو ہے -

باب اول

نفس و ماهیت نفس

نفس

بعض اوقات ' کسی مایوس‌کن خبر کے سنتے ہی سے طبیعت سست ' دل مغموم ' چہرہ اُداس ہو جاتا ہے - اب سوال یہ ہوتا ہے کہ اس خبر کا اثر کس نے قبول کیا ' آیا اعضا و جوارح [۱] نے یا عناصر جسمانی [۲] نے ؟

ہم کوئی خوش خبری سنتے ہیں ' چہرہ فوراً چمک اُٹھتا ہے - دوران خون تیز اور تنفس عظیم ہو جاتا ہے ' اس صورت میں بھی یہی سوال ہوتا ہے کہ خبرِ خوش کا اثر کس نے قبول کیا ' آیا اعضا و جوارح نے یا خود مادۂ جسمانیہ نے ؟

ہم کوئی کام کرنا چاہتے ہیں تو کرتے ہیں اور ترک کرنا چاہتے ہیں تو چھوڑ دیتے ہیں ' دیکھنا یہ ہے کہ ہمارے اِن اِرادوں کا تعلق اعضا و جوارح سے یا اِن کی مصدر کوئی ذی اختیار ہستی ہے ؟

تمام ذہنی قوتوں کی مثال آلات کی سی ہے - اب سوال یہ ہے کہ ان آلات سے کام لینے والا کون ہے ' اور نتائج فکر سے فائدہ کون اُٹھاتا ہے ؟

تمام جسم کی حیثیت مشین کی سی ہے ' کیا کوئی مشین بغیر کسی ڈرائیور کے ' کسی مقصد واحد کے ماتحت کام کر سکتی ہے ؟

---

[۱] اعضا ' دل ' دماغ ' جگر ' طحال معدہ ' شرائین ' اوردہ وغیرہ ہیں اور جوارح ہاتھ پاؤں ' ناک ' آنکھ وغیرہ -

[۲] عناصر جسمانی ' جن سے جسم مرکب ہے ' آکسیجن ' ہائیڈروجن ' نائٹروجن ' کاربن ' سلفر ' لوہا ' فاسفیٹ ' پوٹاسیم ' اور میگنیشم وغیرہ ہیں -

اصل یہ ہے کہ ہمارے روزمرہ کے تجربات اور مشاهدات اس امر پر شاہد ہیں کہ ہمارا کوئی وجود علاوہ اعضا و جوارح کے بھی ہے اور اس قسم کے مشاهدات کے علاوہ سب سے بڑا اس امر کا ثبوت کہ اِس نظام جسمانی میں ہمارا کوئی ممتاز وجود ہے ' یہ ہے کہ ہمیں براہ راست ' ہر لحظہ اپنے ہونے کا شعور ہے ' ہم سمجھتے ہیں ' محسوس کرتے ہیں کہ ہم ہیں اور ہماری کوئی ممتاز ہستی ہے ' اس لئے ' اِس طرح تو نفس کے وجود سے کوئی بھی انکار نہیں کر سکتا -

لیکن اصل سوال تو یہ ہے کہ نفس ہے کیا ' اُس کی ماہیت کیا ہے ' مادی ہے یا غیرمادی ' عرض ہے یا جوہر ' فانی ہے یا غیرفانی اور اگر غیرمادی ہے تو اس کا مادے سے کیا تعلق ہے ؟

اگر ہم کو ماہیت نفس معلوم ہو جائے تو اس قسم کے جملہ شبہات کا ازالہ جو وجود نفس کے متعلق پیدا ہو سکتے ہیں خود بخود ہو جائے -

ماہیت نفس

جب ہم کسی شے کے متعلق یہ سوال کرتے ہیں کہ یہ کیا ہے ' تو بعض اوقات ہمارا اس سوال سے یہ مطلب ہوتا ہے کہ یہ شے کائنات کی کس جنس [۱] میں داخل ہے یعنی درخت ہے یا پتھر اور کبھی اُس کی نوع [۲] کے متعلق سوال ہوتا ہے کہ یہ درخت ہے تو کون سا درخت

[۱] اصطلاح میں جنس وہ ہے جس کے تحت میں بعض انواع ہوں -

[۲] نوع وہ ہے جس کے تحت میں چند صنف ہوں' حیوان جنس ہے کہ اس میں انسان اور تمام انواع کے جانور داخل ہیں اور انسان نوع ہے کہ اس کی تحت میں بہت سی صنفوں کے انسان ' افریقی ' چینی ' جاپانی ' داخل ہیں -

ھے آم ھے یا جامن اور پتھر ھے تو کس قسم کا سنگ مرمر ھے یا سنگ سیاہ - بعض اوقات اُس شے کے خصوصیات ذاتی دریافت طلب ہوتے ھیں - یعنی اِس شے کا ھمارے احساس پر کیا اثر پڑتا ھے ' یہ شے کڑوی ھے یا میٹھی ' سرد ھے یا گرم ' سخت ھے یا نرم - اور کبھی یہ معلوم کرنا ہوتا ھے کہ اس شے کا دوسری اشیا پر کیا اثر پڑتا ھے اور کبھی اُس شے کے اجزائے ترکیبی معلوم کرنا ہوتے ھیں -

کسی شے کے رنگ ' بو ' ذائقہ ' حرارت ' برودت ' سختی ' نرمی اور جسامت کا احساس تو ھم اپنے حواسوں ھی سے کر لیتے ھیں - لیکن کسی نئی شے کے متعلق یہ معلوم کرنے کے لئے کہ یہ کس جنس و نوع میں داخل ھے ' اس کا دوسری اشیا پر کیا اثر پڑتا ھے یا اس کے اجزائے ترکیبی کیا ھیں ' کافی غور و فکر اور وسیع تجربہ و مشاھدہ کی ضرورت ھے -

لیکن ھماری ذات یا ھمارا نفس اُن چیزوں میں داخل نہیں ھے کہ جن کے متعلق اِس قسم کے سوالات ھو سکتے ھیں - نفس کو کس جنس و نوع میں داخل کیا جا سکتا ھے کہ جب کائنات میں کوئی شے اُس کی طرح نہیں ' نہ وہ ایسی شے ھے کہ جس کا احساس حواس کر سکیں نہ وہ اور کسی طرح محسوس ھو سکتا ھے نہ مشہود ' نہ اُس کی کوئی شکل ھے نہ صورت ' نہ اُس میں کوئی وزن ھے نہ مقدار ' نہ وہ کوئی قوت بجلی کی طرح ھے نہ بھاپ کی مانند ' نہ سپید ھے نہ سیاہ ' نہ کیفیت ھے نہ حالت ' نہ اُس کا تجزیہ ھو سکتا ھے نہ تحلیل -

حقیقت یہ ھے کہ کائنات میں بعض چیزیں ایسی بھی ھیں کہ جن

کی نہ تو کوئی [ا] منطقی تعریف ہو سکتی ہے اور نہ وہ ہمارے براہ راست مشاہدے کے حدود میں داخل ہیں ، مگر ہمیں ضرور ، ہمیں اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ اُن کا کوئی نہ کوئی وجود ہے - اب سوال یہ ہوتا ہے کہ ہمیں ایسی چیزوں کا علم کیوں کر ہوا ؟

معلول کو دیکھکر علت کا خیال آ جاتا ہے ، حرکت کو دیکھکر متحرک کے وجود کا قائل ہو جانا ، تصویر سے ، مصور کے وجود پر استدلال کرنا سیاروں کے نظام کو دیکھکر قوت کشش و تنظیم کا اعتراف کرنا ، خلاف قیاس نہیں - ایک بچا بھی یہ نہیں مان سکتا کہ کوئی شے خود بخود متحرک ہو سکتی ہے - یا کتابیں جو الماریوں میں سلیقہ سے چنی ہوئی ہیں خود بخود اس طرح ، اس ترتیب سے مرتب ہو گئی ہونگی یا کسی لایعقل کا یہ کام ہو سکتا ہے ، ہم نے اپنے روزمرہ کے تجربات میں یہی قوانین فطرت جاری و ساری دیکھے ہیں - اس لئے اب بغیر فکر و تامل یہی سمجھتے ہیں کہ حرکت ، متحرک سے ، معلول ، علت سے ، اور ہر تنظم کسی ناظم عاقل سے وابستہ ہوتی ہے - گویا کہ یہ [۲] نظریات

[ا] منطقی تعریف ، کسی شے کی جنس و فصل بیان کرنا مثلاً انسان کی تعریف ، حیوان ناطق کرنا ، اس میں حیوان جنس اور ناطق فصل ہے اور منطق میں یہی اصول کسی شے کی ماہیت معلوم کرنے کا ہے کہ اُس شے سے اُس کے اعراضِ شخصی و انفرادی جدا کرکے اُسے دیکھا جائے ، اعراضِ شخصی و انفرادی حذف کرنے کے بعد جو کچھ باقی رہ جائے وہی اُس شے کی ماہیت ہے ، مثلاً زید سے وہ تمام امتیازات حذف کرنے کے بعد جن کی بناپر وہ زید سمجھا جاتا ہے ، زید کو دیکھا جائے تو وہ مطلق حیوان ناطق رہ جاتا ہے - یہی زید کی ماہیت ہے -

[۲] نظریات وہ امور ہیں جن کے سمجھنے میں غور و فکر کی ضرورت ہوتی ہے -

ہمارے لئے اب بدیہات [۱] ہو گئے ہیں - ہم کسی طرح یہ تسلیم نہیں کر سکتے کہ کوئی نظام بغیر کسی ناظم عاقل کے خود بخود قائم ہو سکتا ہے ' ہم جانتے ہیں کہ کوئی حرکت بغیر متحرک پیدا نہیں ہو سکتی' معلول کا وجود علت سے وابستہ ہوتا ہے ' چاہے علت محسوس و مشہود ہو یا نہ ہو - ایتھر (اثیر) کے ہم صرف اس بنا پر قائل ہیں کہ اگر سورج اور ہم میں کوئی درمیانی واسطہ نہ ہوتا ' تو سورج کی کرنیں ہم تک نہ پہونچ سکتیں ' حالانکہ ایتھر ' محسوس ہے نہ مشہود -

ہم کو اپنے نفس کا علم بھی اُسی طرح ہوا کہ ہم بدیہی طور پر تمام نظام حیات میں نفس کی تدابیر و تصرفات دیکھتے ہیں اگر نفس کو اس نظام سے ایک لحظہ کے لئے بھی جدا کرکے ہم یہ تصور کر سکتے کہ یہ نظام قائم رہ سکتا ہے ' تو ہمیں یہ خیال ہو سکتا تھا کہ اس نظام میں نفس کی کوئی ضرورت نہیں ' مگر ہم ایک لحظہ کے لئے بھی ایسا خیال نہیں کر سکتے ' اس لئے ہم کو یقین واثق ہے کہ اس نظام جسمانی میں نہ صرف ہمارا یا ہمارے نفس کا کوئی وجود ہی ہے بلکہ کوئی ممتاز وجود ہے -

اس کو واضح طور پر سمجھنے کے لئے ' نظم حیات پر نظر ڈالئے - ہماری زندگی کے دو رخ ہیں ' ایک تو بالکل روشن ہے جو ہر وقت ہمارے علم میں ہے ' اور اُسے اِسی لئے ' حیات شاعرہ یعنی شعور والی زندگی کہتے ہیں اور دوسرا غیر روشن ہے جس کا علم ہم کو ہر وقت براہ راست نہیں ہوتا - اُس کو حیات غیر شاعرہ کہتے ہیں - حیات شاعرہ میں '

---

[۱] بدیہات وہ امور ہیں جن کے سمجھنے میں کسی غور و فکر کے واسطے کی ضرورت نہیں ہوتی - مثلاً دھوپ کو دیکھکر فوراً یہ سمجھہ لینا کہ اس وقت سورج ہے -

ہمارے تمام اعمال ارادی داخل ہیں اور غیر شاعرہ میں تمام افعال غیر ارادی - اِس تفصیل کے بعد غور فرمائیے کہ

اعمال ارادی میں تو نفس کے تصرفات بین طور پر ظاہر ہیں ' ہمارا چلنا پھرنا ' اُٹھنا بیٹھنا ' سوچنا سمجھنا ' کلام و سکوت اِس امر پر شاہد ہے کہ یہ تمام اعمال صرف ہماری مرضی پر منحصر ہیں - اگر تھوڑی دیر کے لئے یہ فرض کر لیا جائے کہ نفس کا کوئی وجود نہیں ہے ' تو سوال یہ ہوتا ہے کہ پھر ہمارے اعمال میں کوئی نظام کیوں‌کر ہے ' جس بات کو جس طرح کرنے کی ضرورت ہوتی ہے ہم اُس کو اسی طرح کرتے ہیں - یہی نظم عمل ہے - اگر ہم سے یا ہمارے نفس سے یہ نظام اعمال وابستہ نہیں تو پھر کس شے سے ہے ؟

یہ تو ہمارے نفس کے تصرفات حیات شاعرہ میں ہیں ' اب غیر شاعرہ میں ملاحظہ فرمائیے - ذرات جسم ہر لحظہ بدلتے رہتے ہیں اور اُن کی جگہ نئے ذرے لیتے رہتے ہیں ' حتی کہ تھوڑے عرصہ میں پورانے جسم کا ایک ذرہ بھی باقی نہیں رہتا اور بالکل ایک نیا جسم بن جاتا ہے - اسی عمل کو عملِ بدل ما یتحلل کہتے ہیں - اب سوال یہ ہوتا ہے کہ نئے ذروں کو ہر شخص کے تشخصِ خاص میں اس طرح تبدیل کرنے والی کہ زید و عمر کی صورتوں میں مرتے مرتے امتیاز باقی رہے کون سی قوت ہے ؟

وہ مادۂ حیوانی جس سے رحم میں جنین [۱] کی تشکیل و تکمیل ہوتی ہے ' سوال یہ ہے کہ آیا خود بخود نظام جنین کی صورت میں تبدیل

---

[۱] ماں کے پیٹ میں جب تک بچہ رہتا ہے ' اُس کو جنین ہی کہتے ہیں -

ہو جاتا ہے یا اُسے اِس نظام میں تبدیل کرنے والی یا اُس کو اِس ہیئت خاص میں لانے والی کوئی اور قوت ہے ' آیا ہم یہ فرض کر سکتے کہ نظام جنین بغیر کسی ایسی قوت کی تحریک کے جو محرک تنظیم ہو آپ ہی قائم ہو سکتا ہے ؟ یقیناً ایسا نہیں ہو سکتا -

یہ ہیں بعض کھلے ہوئے تصرفات' ہمارے نفس کے ' اس زندگی میں - اس سے آپ اتنا تو سمجھہ ہی گئے ہونگے کہ نظام حیات میں نفس کی مرکزی حیثیت ہے ' یعنی تمام نظام حیات نفس ہی سے وابستہ ہے -

اب رہے یہ سوالات کہ نفس کوئی مادی شے ہے یا غیر مادی - عرض ہے یا جوہر ' فانی ہے یا غیر فانی اور اگر غیر مادی ہے تو اُس کا مادے سے کیا تعلق ہے ؟

مادیین [۱] کے یہ مسلمات میں سے ہے کہ کائنات میں مادے کے سوا اور کچھہ نہیں پایا جاتا ' نفس کا بھی کوئی جداگانہ وجود نہیں ہے ایک مادی شے ہے ' ترکیب عناصر سے ایک کیفیت پیدا ہو جاتی ہے اسی کو نفس کہتے ہیں ' فی الحقیقت نظام حیات مادی ہے اور مادے ہی سے وابستہ ہے - مادہ ہی ایک مستقل شے ہے اور کسی شے کا کوئی مستقل وجود نہیں -

ہم بھی اِسے تسلیم کر لیتے ' لیکن بعض دشواریاں اِن امور کے ماننے سے پیدا ہوتی ہیں جن کو ہم یہ دفعات ذیل بیان کرتے ہیں -

۱ـــ مادے کا ذاتی امتیاز (جس کے بغیر مادہ پایا ہی نہیں جا سکتا) صرف وزن و جسامت اور کسی شکل اور جگہ میں پایا جاتا ہے

---

[۱] مادیین ' وہ لوگ ہیں جو مادے کے سوا اور کسی وجود کے قائل نہیں -

اور یہی ماہیت جسم کی ہے ' اِس لئے مادہ اور جسم دو متبائن کلی قرار نہیں دیے جا سکتے [۱] -

جب ہم اپنے نظام حیات پر نظر ڈالتے ہیں تو یہ پاتے ہیں کہ نظام حیات ربط و ترتیب کا ایک بہترین نمونہ ہے ' اُس کا ہر عنصر کسی خاص مقصد کے لئے ہے اور ہر جزو دوسرے جزو سے کسی مقصدِ آخری کی تکمیل کے لئے وابستہ و مربوط - کلی اعتبار سے اعمال نشو و نما و بدلِ ما یتحلل پر نظر ڈالئے یا جزئی اعتبار سے اعضاء و جوارح کی ساخت اور اُن کے افعال اور مختلف افعال کے باہمی تعلق پر ' نظام حیات کا کوئی شعبہ آپ ایسا نہ پائیںگے جس کی تنظیم میں اغراض و مقاصد کی انتہائی رعایت نہ ملحوظ ہو ہر عنصرِ جسم کا ایک خاص فعل ہے اور ہر فعل کا ایک نتیجۂ ما بعد ' ہر عضو کی ایک مخصوص ساخت ہے اور اُن افعال کے انجام دینے کے لئے یہ غایت موزوں جو اُس کی فطری غایت ہے - پھر ہم تنظیم حیات کے کیوں نہ قائل ہوں ؟

یہ مسلم ہے کہ ہر حرکت محتاجِ محرک ہوتی ہے اور تنظیم بھی ایک طرح کی حرکت ہی ہے - مگر مادے کا کوئی امتیاز خاص بجز جسم و

---

[۱] جسم بسیط (نا قابل تجزی) بھی ہوتا ہے اور مرکب بھی مگر بہر صورت جسم کا وہ امتیاز جس کی وجہ سے وہ جسم سمجھا جاتا ہے - وزن ' جسامت اور کسی شکل اور جگہ میں پایا جانا ہی ہوتا ہے اور یہی مادے کا امتیاز ہے ' اِس طرح بلحاظ ماہیت مادہ اور جسم ایک ہی شے ہے - لیکن مادے یا جسم کے پائے جانے کے معنی یہ نہیں کہ اُس کا محسوس ہونا بھی ضروری ہو ' ایسے بھی اجسام ہیں جو پائے تو جاتے ہیں مگر کسی طرح محسوس نہیں ہو سکتے مثلاً ایتھر (مادۂ لطیف) اِس لئے پائے کے معنی صرف ثابت و متحقق ہو جانے کے سمجھنا چاہئے -

جسمانیت کے نہیں ' پھر ایسی شے کو منتظم حیات کیونکر مانا جا سکتا ہے ؟

۲ — اگر کہا جائے کہ مادے میں کوئی حرکت بھی پائی جاتی ہے تو یہ دریافت طلب ہوگا کہ مادے میں کس طرح کی حرکت پائی جاتی ہے ؟ بلحاظ اغراض و مقاصد ' حرکت دو طرح کی ہوسکتی ہے ' ایک تو وہ جس کی کوئی غرض و غایت نہ ہو ' دوسری وہ جو غرض و غایت پر مبنی ہو - فرض کیجئے کہ مادے میں ایسی ہی حرکت پائی جاتی ہے ' جس کی نہ کوئی غایت ہے نہ اُس کو اغراض مقاصد سے کوئی تعلق ' ظاہر ہے کہ ایسی حرکت ' نہ حرکت تنظیم سمجھی جاسکتی ہے : نہ مادہ ایسی حرکت کی بنا پر منتظم ' اِس لئے کہ تنظیم ایک حرکت تو ہے مگر ایسی حرکت ہے جو یکسر لحاظ اغراض و مقاصد پر مبنی ہوتی ہے -

۳ — اگر کہا جائے کہ مادے کی حرکت غرض و غایت پر مبنی ہے تو یہ بھی ماننا ہوگا کہ مادے کی حرکت ' حرکت اضطراری نہیں ' اس لئے کہ ایسی حرکت جو غرض و غایت رکھتی ہو ' اضطراری نہیں ہوتی ارادی ہوتی ہے -

۴ — اِس طرح مادے کو متحرک بالارادہ ماننا ہو گا مگر کسی شے کو متحرک بالارادہ ماننے سے پہلے یہ ماننا بھی ضروری ہے کہ وہ شے ذی شعور بھی ہے ' اِس لئے کہ حرکت ارادی لحاظ غرض و غایت پر مبنی ہوتی ہے اور لحاظ غرض و غایت بغیر شعور ہو نہیں سکتا - شعور ہی وہ شے ہے جس سے تمام حرکات ارادی کی ابتدا ہوتی ہے -

نتیجہ یہ ہے کہ اگر ہم مادے کو منتظم حیات مانتے ہیں تو بالضرور ہم کو یہ بھی ماننا ہوگا کہ مادہ نہ صرف متحرک ہے بلکہ متحرک بالارادہ

(ذی شعور) بھی ھے اور مادے کی تعریف ' محض جسم یا جسم متحرک کے بجائے ' جسم متحرک بالارادہ (ذی شعور) کرنا ہوگی -

اس کے سوا ھمیں مادے کو یوں بھی ذی شعور ماننا ہوگا کہ ھماری حیات بداهةً ذی شعور ھے ' اگر ھم مادے کو ذی شعور نہیں مانتے ھیں تو یہ سوال ہوتا ھے کہ جب اصل شے یعنی مادے ھی میں شعور کا وجود نہیں ' تو ایک مادی شے یعنی حیات میں کہاں سے آیا ؟ لامحالہ ماننا ہوگا کہ مادہ ذی شعور ھے -

۵ــ مادے کو ذی شعور ماننے سے مسئلۂ نظام حیات تو یوں حل ہو جاتا ھے کہ شعور بجائے حرکت ارادی اور حرکت ارادی اصل تنظیم ھے ' مگر دیکھنا یہ ھے کہ قوت شعور مادے میں مانی بھی جا سکتی ھے ' ذات مادہ اِس کی متحمل بھی ھے ' اصل سوال یہ ھے کہ آیا قوت شعور کوئی مادی قوت ھے ؟

ہر شے کی ایک ذات ہوتی ھے اور اُسی سے اُس کے قوی و افعال کا نظام وابستہ ہوتا ھے - مادے کا وہ امتیاز جس سے اُس کے وجود کا تعین ہوتا ھے ' جسم و جسمانیت کے سوا اور کچھ نہیں ' اِس لئے جسمانیت ھی کو ذات مادہ قرار دیا جا سکتا ھے اور یہی سمجھا جا سکتا ھے کہ اگر مادے میں کوئی قوت ہوگی تو وہ جسمانیت ھی سے وابستہ اور جسمانیت ھی کے تابع ہوگی -

اِس امکان کے مان لینے کے بعد ' جب ھم قوت شعور اور جسمانیت کے باھمی تعلق پر نظر ڈالتے ھیں تو افعال حیات میں شعور کو محرک اور جسمانیت کو متحرک پاتے ھیں - اگر قوت شعور کا محرک اور جسمانت کا متحرک ہونا مشتبہ ہو تو اِس کو یوں سمجھئے کہ

ہر متحرک اپنی حرکت میں محتاج محرک ہوتا ہے اور جسم بھی ایک متحرک ہے ، اِس لئے اپنی حرکت میں محتاج محرک ہے - مگر جسم چونکہ متحرک بالارادہ مانا گیا ہے (دیکھئے دفعہ ۴) اِس لئے اپنی حرکت میں محتاج غیر نہیں ، خود اپنے ہی ارادے کا معلول ہے - ارادے کے متعلق یہ طے شدہ ہے کہ ارادے کی بنا شعور پر ہوتی ہے اور شعور ہی سے ارادے کی تحریک ہوتی ہے ، اِس طرح شعور کا محرک اور جسم کا متحرک ہونا ثابت ہے -

اِس لئے اگر ہم شعور کو کوئی جسمانی قوت مانتے ہیں تو ہم کو اِس کے ساتھ ہی یہ بھی ماننا ہوگا کہ ایک جسمانی قوت خود اپنی ذات میں بھی متصرف ہو سکتی ہے ، جسم اپنی ہی قوت کا معلول بھی ہو سکتا ہے -

مگر یہ قابل قیاس نہیں کہ کوئی ذات اپنی ہی قوت کی معلول ہو ایسا ہو نہیں سکتا ، یہ نظام قویٰ و افعال کے قطعی خلاف ہے -

محرک مرکزی

ہر نظام اپنے افعال میں ایک محرک مرکزی کا تابع ہوتا ہے اور ہر نظام کے اعمال اپنے محرک مرکزی پر منتہی ہوتے ہیں اگر ایسا نہ ہو تو کوئی نظام قائم ہی نہیں ہو سکتا - مثال کے طور پر حیات شاعرہ ہی کو لیجئے کہ حیات شاعرہ بھی ایک نظام ہے اور اِس نظام کے تمام اعمال ، اپنے محرک مرکزی ، ذہن کے تابع ہوتے ہیں ، تمام ذہنی قوتیں مرکزیت ذہن ہی کی ماتحت کام کرتی ہیں ، تمام اعمال ارادی پر نظر ڈالی جائے ، مرکزیت ذہن ہر عمل میں نظر آئیگی - اگر یہی مرکزیت اِس نظام سے جدا کر لی جائے تو نظام ذہنیت باقی ہی نہیں رہ سکتا - مجانین کے اعمال میں کوئی نظام اِسی لئے نہیں ہوتا کہ اُن کے اعمال ذہنی میں کوئی مرکزیت نہیں رہتی -

یہ ہے احتیاج مرکزیت - اگر کہا جائے کہ متعدد مشینیں ہیں جو ایک نظام تو ضروری رکھتی ہیں ' مثلاً ٹیلیفون ' لا سلکی ' گراموفون وغیرہ مگر اُن کا نظام کسی محرک مرکزی کا تابع نہیں ہوتا اور نہ کسی محرک مرکزی کا کوئی وجود ہی اُن کے نظام میں پایا جاتا ہے ؟

یہ شبہ بعض غلطفہمیوں پر مبنی ہے ' پہلی غلطی تو تحدید نظام یعنی نظام کے حدود متعین کرنے میں کی جاتی ہے اور دوسری ' پہلی غلطی سے غلط نتیجہ نکالنے یعنی انکار مرکزیت میں -

اگر کسی مشین کے نظام سے مراد وہ مجموعۂ آلات مرتب ہی ہو ' جس کو مشین کہا جاتا ہے تو ظاہر ہے کہ اُس مجموعہ مرتب میں ' اسباب جمع و ترتیب شامل نہیں ورنہ وہ مجموعہ اپنے جامع و مرتب سے مستغنی ہوتا ' اس لئے کسی مشین کے نظام کو حدود آلات ہی میں محدود کر دینا صحیح نہیں - مکمل نظام سے مراد ' وہ مجموعۂ علل و اسباب ہو سکتا ہے ' جس کے ماتحت کوئی مشین کس خاص مقصد کے لئے مرتب ہوتی ہے اور اپنے افعال انجام دیتی ہے - کسی مشین کے نظام کے صحیح حدود یہی ہیں ' اُنہیں حدود میں آپ محرک مرکزی کی تلاش کر سکتے ہیں -

جس نظام کا مرتب و محرک انسان ہے ' انسان کی ذات ہی اُس نظام کی محرک مرکزی ہے ' اگر اِس محرک مرکزی کو اُس نظام سے جدا کر لیا جائے تو وہ نہ نظام قائم رہ سکتا ہے اور نہ اُس سے وہ مقصد حاصل کیا جا سکتا ہے جس کے لئے وہ نظام قائم کیا گیا ہو - انسان کی ذات ہی کے ساتھہ اُس ہر نظام مصنوع قائم ہے ' مثلاً گھڑی کا موجد بھی انسان ہے اور اس ایجاد سے فائدہ اُٹھانے والا بھی وہ خود ہی ہے ' فرض کیجئے ' اگر انسان نہ رہے تو یہ ایجاد کیونکر باقی رہ سکتی ہے اور اِس سے وہ فائدہ

کس طرح حاصل ہو سکتا ہے جس کے لئے یہ ایجاد ، ایجاد ہوئی ہے ؟
اسی پر دیگر مصنوعات انسانی کو قیاس کیجئے - بہر صورت محرک مرکزی
کے وجود سے انکار نہیں ہو سکتا ، کوئی نظام ہو ؛ ہر نظام کو اپنی حرکت
ترتیب و حصول غایت میں محرک مرکزی کی احتیاج ہے -

کسی شے کے نفس ذات سے مراد بھی ' وہ
مرکزیت ہے ' جس کے ساتھ اُس شے کا تمام
نظام قویٰ و افعال وابستہ ہوتا ہے ' ذات کے
معنی کسی شے کی اصل و حقیقت کے ہیں

کسی شے کے نفس ذات سے مراد
وہ مرکزیت ہے جس سے اُس شے
کے قویٰ و افعال کا نظام وابستہ
ہوتا ہے -

اور کسی شے کی اصل و حقیقت وہی ہو سکتی ہے جو اُس شے کے نظام میں
مرکزی حیثیت رکھتی ہو ' تمام حرکات ترتیب و تنظیم و حصول غایت کی
ابتدا اُسی سے ہوتی ہو اور تمام سلسلۂ اعمال اُسی پر منتہی ہوتا ہو -
اِس طرح ذات شے اور محرک مرکزی ؛ ایک ہی حقیقت کے دو نام ہیں -

اِن تصریحات سے آپ اِس نتیجہ پر تو پہونچ ہی گئے ہونگے کہ (ہر نظام
ایک مجموعۂ علل و اسباب مرتب ہوتا ہے اور ہر مجموعۂ مرتب کو؛ حرکت
جمع و ترتیب میں ایک مرتب و محرک کی لازمی احتیاج ہے اور وہی
مرتب و محرک نظام ' جس کی احتیاج ہے ' محرک مرکزی ہے اور محل
حرکت و متحرک جسم و جسمانیت ہے - یہی نظام فعل و انفعال ہے -)
اسی نظام فعل و انفعال کے مختلف پہلوؤں پر غور کرنے سے حسب ذیل
نتائج بر آمد ہوتے ہیں جو در اصل اصول نظام فعل و انفعال ہیں -

الف ' کوئی محرک مرکزی ' متحرک نہیں ہو سکتا -

ب ' کوئی متحرک ' محرک مرکزی نہیں ہو سکتا -

ج ' قوت محرکہ ' تابع محرک ہوتی ہے -

د ۔ کوئی ذات اپنی قوت کی معلول نہیں ہوتی -

چونکہ یہی اصول ' معیار فکر و نظر مباحث آئندہ ہیں ' اِس لئے انہیں یہاں اچھی طرح سمجھہ لینا چاہئے ' ہم ہر اصول پر ایک سلسلہوار نظر ڈالینگے -

اول ' کوئی محرک مرکزی ' متحرک نہیں ہو سکتا "

فرض کیجئے کہ ذات مادہ یعنی جسمانیت میں ' قوت محرکہ ہے اور یہہ مسلم ہے کہ ہر قوت اپنی ذات کی تابع اور اپنی ذات کے ساتھہ وابستہ ہوتی ہے ' اس لئے ہر فعل جو کسی قوت کا فعل سمجھا جاتا ہے در اصل وہ اُسی ذات کا فعل ہوتا ہے جس سے کوئی قوت وابستہ و متعلق ہوتی ہے مثلاً زید کاتب ہے' یعنی اُس کی ذات میں قوت کتابت ہے ' اب فعل کتابت کو دیکھئے کہ اگرچہ یہ فعل ' بغیر قوت کتابت صادر نہیں ہوتا مگر کاتب زید کی ذات ہی سمجھی جاتی ' قوت کاتب نہیں سمجھی جاتی -

در اصل ' قوت ایک استعداد و قدرت فعل کا نام ہے ' اِس لئے اگر ہم کسی قوت کو محرک سمجھتے ہیں تو حقیقتاً اِس کے یہی معنی ہیں کہ ہم اُس ذات کو محرک سمجھتے ہیں جس سے کوئی قوت محرکہ وابستہ ہے -

اب ہم کہتے ہیں کہ جسمانیت میں قوت محرکہ کے پائے جانے کے صرف یہی معنی ہیں کہ جسمانیت میں استعداد دوسری شے کو حرکت دینے کی ہے مگر جب ہم جسمانیت کو بالفعل محرک مانینگے تو اِس کے یہ معنی ہونگے کہ جسمانیت ' بالفعل کسی شے کو حرکت دے رہی ہے '

اِس صورت میں خود جسمانیت ھی کو وہ متحرک ' جس کو خود جسمانیت ھی حرکت دے رھی ھو کس طرح مانا جا سکتا ھے ؟ محرک و متحرک ' علت و معلول ایک نہیں ھو سکتے ' یہ نہیں ھو سکتا کہ ایک ذات ' جو محرک مرکزی مانی جا چکی ھے ' خود ھی متحرک بھی ھو ' کوئی محرک ھو ' جس وقت وہ محرک ھوتا ھے ' متحرک نہیں ھو سکتا ' اس کے خلاف ماننا نہ صرف خلاف قیاس ھوگا بلکہ خلاف مشاھدہ بھی ھوگا -

بہر حال کوئی محرک مرکزی ' متحرک نہیں ھو سکتا ' نتیجہ یہ ھے -

دویم ' کوئی متحرک ' محرک مرکزی نہیں ھو سکتا ' چونکہ یہ قضیہ ' قضیۂ اول الذکر کا عکس ھے اِس لئے محتاج ثبوت نہیں -

سویم ' قوت محرکہ تابع محرک ھوتی ھے ' نظام یہی ھے ' جیسا کہ اصول اول کے ماتحت کہا جا چکا ھے -

چہارم ' کوئی ذات اپنی قوت کی معلول نہیں ھوتی ' اور نہ ھو سکتی ھے اس لئے کہ ھر قوت اپنے فعل میں اپنی ذات کی تابع ھوتی ھے ' متبوع نہیں ھوتی یہ بھی اصول اول کے ماتحت کہا جا چکا ھے -

اب ھم اِن اصولوں کی رھنمائی میں اِس مسئلۂ کی طرف متوجہ ھوتے ھیں کہ آیا قوت شعور کوئی جسمانی قوت ھے ؟

۱ــــچونکہ قوت شعور ایک قوت محرکہ ھے ' یہ مسلم ھے (دیکھئے دفعہ ۵) اِس لئے اگر ھم اِس قوت کو جسمانی قوت مانتے ھیں تو جسمانیت کو بھی محرک مرکزی ماننا ھوگا مگر حسب اصول (الف و ب) نہ متحرک'

مرکزی متحرک ہو سکتا نہ محرک مرکزی ' متحرک اور جسمانیت ' یہ بھی مسلم ہے کہ ایک متحرک شے ہے ۔

۷—قوت شعور اگر کوئی جسمانی قوت ہوتی تو حسب اصول (ج) تابع جسمانیت ہوتی مگر چونکہ شعور تابع جسمانیت نہیں ' متصرف جسمانیت ہے (دیکھئے دفعۂ ۵) اِس لئے جسمانی نہیں سمجھا جا سکتا ۔

۸—چونکہ حسب اصول (د) یہ مسلم ہے کہ کوئی ذات اپنی قوت کی معلول نہیں ہوتی ' اِس لئے جسمانیت کو کسی حرکت میں نہ اپنی قوت کا معلول سمجھا جا سکتا ہے نہ شعور کو کہ ایک قوت محرکہ ' متصرف جسمانیت ہے ' جسمانی سمجھا جا سکتا ہے ۔

۹—چونکہ کوئی قوت تنہا بغیر کسی محرک مرکزی کے ' جس کے ساتھ وہ وابستہ و متعلق ہو ' نہیں پائی جاتی ہے ' اِس لئے یہ ماننا ہوگا کہ اس قوت شعور کا تعلق بھی کسی محرک مرکزی سے ہے اور کسی ذات سے متعلق پائی جاتی ہے ۔ یہ تسلیم کر لینے کے بعد ہم کہتے ہیں کہ وہ محرک مرکزی یا وہ ذات جس سے قوت شعور متعلق پائی جاتی ہے ' منتظم و متصرف جسمانیت ' نفس ہے نہ کہ خود جسم و مادہ ۔ ہاں اگر حقیقت مادہ ' ماورائے مادیت و جسمانیت بھی کچھ متحقق ہو تو یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ وہ ذات ' جس کو ہم نے محرک مرکزی کہا ہے اور اصطلاحاً جو نفس کہی جاتی ہے وہی نفس مادہ و حقیقت مادہ بھی ہے ' لامشاحۃ فی الاصطلاح ۔ نفس مادہ

۱۰—بلحاظ امور مذکور بالا ' اس مسئلہ کا حل کہ آیا قوت شعور کوئی جسمانی قوت ہے ' یہی ہے کہ قوت شعور نہ کوئی جسمانی قوت ہے نہ

جسمانی قوت ہو سکتی ہے اِس لئے کہ جسم میں اِس کی اہلیت ہی نہیں ہے کہ وہ قوت شعور کا حامل ہو سکے ' البتہ نفس میں اِس کی اہلیت ہے کہ اُس کو ذی شعور سمجھا جائے -

قوت شعور نفس سے وابستہ ہو سکتی ہے نہ کہ جسم سے

اِس مسئلہ کے طے ہونے کے بعد کہ قوت شعور کو جسمانی یا مادی قوت نہیں سمجھا جا سکتا ' ہم کہتے ہیں '

۱ ا— چونکہ نفس (متحرّکِ مرکزی) ذی شعور ہے اور مادہ شعور سے عاری ' اس لئے نفس کو مادی نہیں سمجھا جا سکتا -

۲ ا— چونکہ نفس ' متحرّک ہے اور مادہ متحرک ' اِس لئے نفس کو قوت مادی بھی نہیں مانا جا سکتا - ظاہر ہے کہ جب شعور ہی کو جسمانی و مادی قرار نہیں دیا جا سکتا تو ایک ذی شعور ذات کو کس طرح جسمانی و مادی قرار دیا جا سکتا ہے - حقیقت یہ ہے کہ جب تک یہ ثابت نہ کیا جائے کہ شعور جسم [۱] میں ' ایک جسمانی قوت کی حیثیت سے پایا جا سکتا ہے ' نفس کو مادی و جسمانی قرار نہیں دیا جا سکتا -

۳ ا— کہا جا سکتا ہے کہ جب آثارِ افعال سے قوت شعور جسم میں بالفعل پائی جاتی ہے یعنی آثار افعال سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قوت شعور بالفعل جسم میں ہے تو اِس امکان کے ثابت کرنے کی کیا ضرورت ہے کہ شعور جسم میں پایا جا سکتا ہے ؟

اِس کو سمجھنے کے لئے مکرر اِن مسلمات پر غور کیجئے '

---

[۱] جسم سے مراد مطلق جسم یا مادہ ہے ' کسی خاص نوع کا جسم مراد نہیں -

(اولاً) قوتِ شعور جو ایک قوت محرّکه هے متحرک هی میں پائی جا سکتی هے "

(ثانیاً) تنظیمِ حیات میں ' جسمانیت کی حیثیت متحرک و معلول کی هے "

اب اِن مسلمات کو پیش نظر رکھتے هوئے اِس امر پر غور کیجئے که شعور کے جسم یا مادے میں پائے جانے کے کیا معنی هو سکتے هیں که جب جسمانیت قوت شعور کی حامل هی نہیں هو سکتی ؟

واقعه یه هے که جسمانیت محل تنظیم هے اور تنظیم فعل شعور هے اور چونکه اس فعلِ تنظیم کا اظہار محل تنظیم یعنی جسمانیت هی سے هوتا هے ' اِس لئے بظاهر یه گمان هو سکتا هے که علتِ متصرف بالفعل ' جسم هی کی کوئی قوت هے ' اِس غلط فہمی کی ابتدا که قوت شعور کوئی جسمانی قوت هے ' یہیں سے هوتی هے ' مگر غور کرنے سے معلوم هوتا هے که یه گمان ' گمانِ باطل سے زیادہ وقیع نہیں جیسا که بصراحت کہا جا چکا هے - اب قوت شعور کے جسم میں پائے جانے کے یہی معنی هو سکتے هیں که شعور نفس میں پایا جاتا هے اور نفس ایک محرّک و متصرف جسم کی حیثیت سے جسم میں متصرف پایا جاتا هے ' اگر شعور کو براہ راست محرّک هی مان لیا جائے تو یه کہا جا سکتا هے که شعور ایک محرک و متصرف کی حیثیت سے جسم میں پایا جاتا هے ' لیکن کسی قوت کا اس حیثیت سے متصرف جسم پایا جانا جسمانی هونے کے مرادف تو نہیں اِن دونوں باتوں میں بہت فرق هے ' متصرف جسم پایا جانا اور هے اور جسمانی هونا اور هے ' اگر آپ کسی شے کو حرکت دے رهے هوں اور آپ کی ذات اُس متحرک شے سے وابسته نظر آتی هو تو کیا اس کے معنی هوئے که آپ کی ذات ' اُس معلول و متحرک شے هی کی پابند و تابع کوئی قوت هے ؟

۱۴—اگر کوئی یہ کہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ نظام جسمانی میں جب کوئی خلل واقع ہوتا ہے تو نفس بھی اپنا کوئی کام نہیں کر سکتا نہ ہم کچھ سوچ سمجھ سکتے ہیں ، نہ کوئی ارادہ کر سکتے ہیں ، جیسا کہ بعض امراض میں دیکھا گیا ہے ، پھر کیوں نہ ہم یہ سمجھیں کہ نفس بھی ایک جسمانی شے ہے ؟

یہ تو نظام علت و معلول ہے ، جب تک کسی شے میں ، کسی خاص فعل کے اعتبار سے معلول ہونے کی قابلیت رہتی ہے ، وہ معلول رہتی ہے اور جب وہ قابلیت نہیں رہتی یا کوئی نقص پیدا ہو جاتا ہے وہ معلول نہیں رہتی - مثلاً ایک پنکھا ہے جو بجلی کے ذریعہ سے گھومتا ہے اور قوت برقی کا معلول ہے ، اب اگر وہ پنکھا ٹوٹ جائے یا اُس میں اور کوئی خرابی واقع ہو جائے ، جس کی وجہ سے وہ نہ گھوم سکے تو کیا اس کے یہ معنی ہونگے کہ برقی قوت کا کوئی جداگانہ وجود نہ تھا اور وہ پنکھے ھی کی قوت تھی ؟

اسی پر قیاس کیجئے نفس و جسم کے تعلقات کو ، جسم ایک خاص فعل یعنی حیات میں نفس کا معلول ہے ، اگر اُس میں یہ قابلیت نہ رہے یا کوئی اور نقص پیدا ہو جائے (جیسا کہ بعض امراض کی صورت میں ہوتا ہے کہ جسم اپنا کوئی فعل انجام نہیں دے سکتا) تو کیا اس کے یہ معنی ہونگے کہ علت فعل کا کوئی جداگانہ وجود نہ تھا اور علت و معلول ایک ہی تھے یا معلول بعینہ علت تھا ، یہ کہاں تک قابل قیاس ہے ؟

۱۵—اگر یہ کہا جائے کہ نفس ہمیشہ جسم کے ساتھ پایا جاتا ہے کہیں جداگانہ طور پر نہیں پایا جاتا - پھر کیوں نہ یہ سمجھا جائے کہ ایک جسمانی شے ہے ؟

یہ تو نظام حیات ہے کہ نفس اسی حیثیت سے جسم کے ساتھ پایا جاتا ہے ، لیکن اس کے یہ معنی تو نہیں ہوئے کہ علت و معلول میں کوئی امتیاز نہ رہا - اب رہا یہ امر کہ نفس ، جسم سے جدا گانہ طور پر پایا نہیں گیا ، تو نفس کا جداگانہ پایا نہ جانا ، اس کے جداگانہ پائے نہ جا سکنے کوئی دلیل نہیں ، عدم علم شے سے علم عدم شے لازم نہیں آتا - بالفرض اگر یہ بھی مان لیا جائے کہ نفس اور جسم ہمیشہ ساتھ ہی پائے جاتے ہیں جداگانہ نہیں پائے جاتے ؛ جب بھی تو اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ علت کا کوئی جداگانہ وجود نہیں ہوتا -

۱۶ — اگر یہ کہا جائے کہ ترکیب عناصر سے ایک ایسی کیفیت پیدا ہو گئی ہے جس کو نفس کہتے ہیں ورنہ نفس کا کوئی جداگانہ وجود نہیں -

اس پر بھی یہی اعتراض ہوتا ہے کہ جب اصل شے یعنی مادے ہی میں شعور کا وجود نہیں مانا جا سکتا تو عناصر مادی کی ترکیب سے بھی خلاف اصول ایک ایسی شے کیونکر پیدا ہو گئی ، جو ذی شعور ہے ؟

۱۷ — اگر یہ کہا جائے کہ نفس مادی قوت نہ سہی اس میں کیا قباحت ہے کہ ہم جسم کو جوہر اور نفس کو عرض [۱] مانیں ؟

اگر ہم نفس کو عرض اور جسم کو جوہر مانتے ہیں تو اس صورت میں یہ بھی ماننا پڑیگا کہ افعال حیات میں عرض تو علت اور جوہر معلول ہو سکتا ہے ، حالانکہ اس کے خلاف ہونا چاہئے تھا - اس کے سوا

---

[۱] اعراض وہ ہیں جو اپنے قیام میں کسی جوہر کے محتاج ہوں اور کبھی تنہا نہ پائے جائیں مثلاً رنگ ، بو ، ذائقہ ، گرمی سردی ، سختی ، نرمی ، اور تمام کیفیات نفسی ، اور جس شے کے ساتھ یہ چیزیں پائی جاتی ہیں اُس کو جوہر کہتے ہیں - جوہر و عرض کی مزید تفصیل کے لئے دیکھئے ، فصل " ارتقائے نفس "-

۱۸—ہم نفس کے ساتھہ غم و خوشی و خوف و غضب وغیرہ کی متعدد کیفیات دیکھتے ہیں جو تمام تر اعراض ہیں اور اعراض کے متعلق یہ طے شدہ ہے کہ وہ اپنے قیام میں جوہر کے محتاج ہوتے ہیں ' یعنی اعراض جب پائے جائینگے کسی جوہر ہي کے ساتھہ پائے جائینگے - اِس سے ایک نتیجہ یہ بھی نکلتا ہے کہ اعراض ' غیر جوہر کے ساتھہ نہیں پائے جا سکتے ' یعني عرض ' کسی عرض کے ساتھہ قائم نہیں ہو سکتا ' اس صورت میں ' ان اعراض یعنی کیفیات نفسانیہ کے پائے جانے کی صرف یہی صورت ہے کہ وہ کسی جوہر کے ساتھہ قائم ہیں ' اِس طرح نفس کو عرض نہیں مانا جا سکتا -

عرض عرض کے ساتھہ قائم نہیں ہو سکتا -

یہاں تک تو ہم نے بعض وہ دشواریاں دکھائیں ' جو نفس کو مادی یا قوت مادی یا عرض ماننے سے پیدا ہوتی ہیں اب آگے ہم وہ قباحتیں دکھائینگے جن کي بنا پر ہم مجبور ہیں کہ خود جسم کو جوہر نہ مانیں -

۱۹—یہ بھي کہا جا سکتا ہے کہ نفس عرض نہ سہی جوہر [۱] سہی ' لیکن یہ کیوں نہیں مانا جا سکتا ہے کہ حیات دو مستقل جوہروں یعني نفس اور جسم کے متحدہ اعمال کا نتیجہ ہے ؟

بے شک اگر جسم کوئي جوہر مستقل ہے تو اُسے کسي دوسرے جوہر سے منفعل و متاثر نہ ہونا چاہئے' اس کا یہ سبب ہے کہ اگر ہمیں یہ تسلیم ہے کہ ایک شے باعتبار اپنی ذات کے قدیم ہے یعنی دوسری اشیاء کی محتاج نہیں تو یہ بھی ماننا پڑیگا کہ وہ

دو جوہر مستقل ایک دوسرے کے معلول نہیں ہو سکتے -

---

[۱] جوہر اُسے کہتے ہیں جو قائم بذات خود ہو یعنی اپنے قیام میں کسی دوسری چیز کا محتاج نہو - مادین کے نزدیک صرف مادہ جوہر ہے اور اہل تثلیث کے نزدیک دو جوہر ہیں مادہ یا نفس -

شے متعلقات ذات یعنی اپنی قوتوں کے اعتبار سے بھی قدیم ھے یعنی اُس شے کو قوتوں کے لحاظ سے بھی کسی شے کی احتیاج نہیں اور جب ہم اُس کی قوتوں کو بھی قدیم مان لینگے تو یہ بھی ماننا پڑیگا کہ اُس کی قوتوں سے کچھہ افعال بھی وابستہ ھونگے یعنی وہ شے اپنے افعال کے اعتبار سے بھی کسی دوسری شے کی محتاج نہ ھوگی -

کوئی شے ایسی آپ نہ پائینگے جس میں کوئی قوت نہ ھو اور اس قوت سے کوئی فعل وابستہ نہ ھو - اب اگر آپ کسی شے کو قدیم سمجھینگے تو لامحالہ آپ کو ماننا پڑیگا کہ وہ شے معہ اپنے نظام کے قدیم ھے اور اپنی تنظیم میں کسی اور شے کی محتاج نہیں - برخلاف اس کے کسی شے کو اپنے وجود میں مستغنی اور افعال میں محتاج سمجھنا ہمارے نزدیک تناقض پرستی کا مرادف ھے -

بہر صورت یہ قابل تسلیم نہیں کہ ایک جوھر مستقل دوسرے جوھر مستقل سے منفعل و متاثر ھو سکتا ھے اور جب یہ تسلیم نہیں تو یہ کس طرح تسلیم کیا جا سکتا ھے کہ حیات ' نتیجہ ھے ' دو مستقل جوھروں کے فعل و انفعال کا -

لیکن ھم نظام حیات میں جسم کو متصرف و معلول پاتے ھیں ' اب اس کے دو ھی سبب ھو سکتے ھیں ' یا تو نفس کوئی جداگانہ اور مستقل شے نہ ھو یا جسم خود کوئی جوھر نہو -

پہلی صورت بدلائل باطل ثابت ھو چکی ھے اب رھی دوسری صورت کہ جسم کوئی مستقل جوھر نہ ھو اس کی تائید اس مشاھدہ سے بھی ھوتی ھے -

۲۰– ریڈیم (ایک دھات ہے) جس میں ' وزن ' شکل اور جسامت تمام خصوصیات جسمانیہ ہوتے ہیں ' تجربہ سے معلوم ہوا ہے کہ ایک زمانہ معین کے اندر ' الیکٹران ' (بجلی سے بھی لطیف تر قوت) میں تبدیل ہو جاتی ہے ' نہ شکل باقی رہتی ہے نہ جسامت نہ کوئی اور امتیاز جسمانی ' اس لئے کہ ایسی قوت میں جو بجلی سے بھی لطیف تر ہو جسمانی چیزوں کا وجود نہیں مانا جا سکتا - اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ امتیازات جو مادے کے ساتھ نا قابل انفکاک سمجھے جاتے تھے وہ بھی کوئی مستقل وجود نہیں رکھتے - یہ آپ معلوم کر چکے ہیں کہ مادے کا جو کچھ امتیاز ہے ' جسم ہے اور جسم سے ہے ' لیکن ریڈیم کا الیکٹران کی صورت میں تبدیل ہو جانا یہ بتاتا ہے کہ جسم ' جسم ہی نہیں رہتا یعنی نہ مقدار باقی رہتی ہے نہ صورت اور جب یہ چیزیں باقی نہیں رہتیں تو وہ کون سی شے باقی رہ جاتی جس پر اطلاق جسم یا مادے کا ہو سکے ؟ اس طرح

معلوم ہوا کہ جسم ' جس کو جوہر کہا جاتا ہے کوئی جوہر نہیں - اس لئے کہ جوہر کو ایک مستقل شے ہونا چاہئے اور جسم کوئی مستقل شے نہیں ہے -

اور یہ اس طرح بھی ثابت ہے کہ

۲۱– جدید سائنس یہ تسلیم کرتی ہے کہ ابتدائے آفرینش میں ذرات مادی ایک بسیط صورت میں تھے پھر بعض اسباب کے ماتحت اُنہیں کے امتزاج (باہم ملنے) سے رفتہ رفتہ کائنات پیدا ہوئی (یہی ابتدائے نظریۂ ارتقا ہے) -

اب سوال یہ ہوتا ہے کہ مادے کی وہ بسیط صورت ' جس کو صورت اولین مادہ ' کہنا چاہئے - حادث تھی یا قدیم ؟

اگر یہ کہا جائے کہ وہ قدیم تھی ' تو پھر سوال ہوگا کہ وہ قدیم صورت زائل کیونکر ہو گئی ؟

مادہ اس صورت میں اب کہیں پایا نہیں جاتا ' اگر یہ کہا جائے کہ وہ صورت مادے میں اب بھی ہے تو یہ بداھۃً باطل ہوگا ' آپ کچھ موم لیجئے اور اس سے ایک مربع شکل بنائیے - اس کے بعد ' آپ اس مربع کو مثلث میں تبدیل کر دیجئے اور غور کیجئے کہ وہ شکل اول یعنی مربع موم میں کہاں باقی ہے ' یہی صورت مادے کی ہے جب اُس میں ' اس کی بسیط و اولین صورت کے بعد دوسری صورتیں علی السبیل التعاقب ' یکے بعد دیگرے پیدا ہوئیں تو وہ صورت اولین اس صورت میں کہاں باقی رہ سکتی ہے - اگر کہا جائے کہ صورت اولین بھی حادث تھی تو کوئی بحث باقی نہیں رہ جاتی ' اس لئے کہ وہ صورت اولین جس وقت مادے میں پیدا (حادث) ہوئی تھی اُس سے پہلے مادے کا کوئی وجود کیونکر مانا جا سکتا ہے ؟

یہ مسلمات میں سے ہے کہ مادے اور صورت میں لزوم ذاتی ہے ' مادہ جب پایا جائیگا تو کسی صورت میں پایا جائیگا - اس قضیہ کا عکس یہ ہے کہ جب صورت نہیں پائی جائیگی تو مادہ بھی نہیں پایا جائیگا - اور صورت کا حادث ہونا آپ معلوم کر چکے اس سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ خود مادہ بھی کوئی جوہر مستقل نہیں بلکہ ایک حادث شے ہے - اس طرح اِس تمام تفصیل سے دو نتیجے اخذ ہوتے ہیں -

حقیقت مادہ

۱— نفس کوئی عرض نہیں ہے - (دفعہ ۱۷ و ۱۸)

۲— مادہ کوئی جوہر نہیں ہے - (دفعہ ۱۹ ' ۲۰ ' ۲۱)

یہ معلوم کرنے کے بعد ہمیں اس کی ضرورت نہیں کہ ہم نفس کو جوہر اور مادے کو عرض ثابت کریں - کائنات میں دو ہی قسم کی چیزیں پائی جاتی ہیں : قائم بذات خود ' جوہر اور قائم بالغیر یعنی عرض ' اب اگر کوئی شے عرض نہیں ہے تو اِس کے یہی معنی ہوئے کہ وہ جوہر ہے اور بر عکس اِس کے یہی معنی ہوے کہ لامحالہ وہ عرض ہے -

اِس طرح مادے کا عرض ہونا اور نفس کا جوہر ہونا ثابت ہے - اب رہا نفس کا فانی ہونا یا نہ ہونا سو اگر فنا کے معنی اُس تغیر و انقلاب ہی کے لئے جائیں جو اجسام میں ہر لحظہ رہتا ہے ' تو ظاہر ہے کہ اس انقلاب پیہم کا تعلق اعراض سے ہے نہ کہ جوہر سے - تغیرات اعراض سے جوہر نفس کا متغیر ہونا لازم نہیں آتا ' اِس لئے کہ اعراض اور جوہر نفس میں کوئی لزوم ذاتی [۱] نہیں کہ اعراض کا تغیر نفس کے تغیر کو مستلزم ہو -

اصل یہ ہے کہ نفس کے متعلق جملہ شبہات کی بنیاد یہ عقیدہ ہے کہ صرف مادے کا ایک مستقل وجود ہے اور اُس کے سوا اور کسی شے کا کوئی مستقل وجود نہیں -

[۱] اِس امر کا ثبوت کہ اعراض اور جوہر نفس میں کوئی لزوم ذاتی نہیں یہ ہے کہ مرتبۂ تجرید میں نفس تمام اعراض سے مجرد یعنی مجرد عن المادہ پایا جاتا ہے ' دیکھئے " فصل ارتقائے نفس " -

مادے کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ مادہ وہ ہے جو شکل ' جسامت اور مقدار رکھتا ہے ' یہی ذاتیات مادہ ہیں ' ان کے سوا جو کچھہ ہے یعنی جو کچھہ اجسام میں پایا جاتا ہے ' رنگ ' بو ' ذائقہ ' حرارت ' برودت ' سختی ' نرمی ' وغیرہ یہ سب از قبیل اعراض ہیں یعنی ان کا کوئی جداگانہ و مستقل وجود نہیں -

اس طرح مادہ صرف وزن ' شکل اور جسم رکھنے والی شے کو کہتے ہیں اور ہم اُسے کوئی شے مستقل انہیں امتیازات کی بنا پر کہتے ہیں -

لیکن ہم اس نتیجے پر پہونچے ہیں کہ یہ امتیازات مادی یعنی وزن ' شکل اور جسامت بھی از قبیل اعراض ہیں یعنی ان کا بھی کوئی مستقل وجود نہیں (دیکھئے دفعات ۱۹ ' ۲۰ و ۲۱) -

اس طرح مادہ یکسر مجموعۂ اعراض ہو گیا - یہ طے شدہ ہے کہ اعراض کا کوئی مستقل وجود نہیں ہوتا اور وہ اپنے پائے جانے میں کسی جوہر کے محتاج ہوتے ہیں ' اس لئے اس مجموعۂ اعراض کے پائے جانے کی بھی صرف یہی صورت ہے کہ وہ کسی جوہر کے ساتھہ قائم ہے اور وہ جوہر جس کے ساتھہ یہ مجموعۂ اعراض قائم ہے ' نفس ہے -

اس طرح معلوم ہوا کہ نفس ہی ' نفس مادہ و حقیقت مادہ ہے ' وہ نفس ہی ہے جس کے بغیر یہ مجموعۂ اعراض (مادہ) پایا نہیں جا سکتا -

لیکن نفس کی یہ عمومیت کہ اس کے ساتھہ تمام اعراض مادی بلا قید تخصیص قائم ہیں ' افراد و انواع و اجناس کی قید سے آزاد ہوکر ہے ' ورنہ جب نفس کا اعراض جمادات سے تعلق ہوتا ہے تو نفس جمادی سمجھا جاتا ہے ' اعراض نباتات سے تعلق رکھتا ہے تو نفس نباتی ' اعراض حیوانات

حیواني سے متعلق ہوتا تو نفس حیوانی ' حیات انسانی سے متعلق ہوتا

نفس انساني اور نفس مطلق

ہے تو نفس انسانی اور اگر انواع حیات انسانی کا لحاظ کیا جائے تو جب اعراض حیات شاعرہ سے متعلق ہوتا ہے تو انانیت اور جب حیات غیر شاعرہ سے متعلق ہوتا ہے تو طبیعت سمجھا جاتا ہے اور اگر کسی قید کا لحاظ نہ کیا جائے تو مطلق نفس [۱] -

جس طرح روشنی کہ اپنے مختلف مظاہر کے اعتبار سے مختلف ناموں سے موسوم ہوتی ہے مثلاً ستاروں کی روشنی ' آگ کی روشنی ' بجلی کي روشنی ' گیس کي روشنی اور اگر کسي قید کا لحاظ نہ کیا جائے تو روشنی ' مطلق روشنی ہے -

یوں ہی نفس بھی اگرچہ ایک جوہر کائنات اعراض ہے مگر اختلاف تعینات کے اعتبار سے ' امتیازاً مختلف ناموں سے موسوم ہوتا ہے اور مختلف صورتوں میں متحقق ہوتا ہے -

حاصل اس تمام بحث کا بدفعات ذیل ہے -

۱ ــــ نہ صرف نظام حیات انسانی بلکہ تمام نظام کائنات [۲] تنظیم

---

[۱] اس مضمون میں جہاں تک نظام حیات انساني کا تعلق ہے ہم نے لفظ نفس کو نفس انساني کے معنوں میں استعمال کیا ہے اور جہاں نظام کائنات سے بحث ہے وہاں نفس کلي کے معنوں میں اور جہاں کوئي قید تخصیص نہیں' وہاں مطلق نفس کے معنوں میں -

[۲] نہ صرف نظام حیات انساني بلکہ تمام نظام کائنات سلسلۂ علت و معلول سے وابستہ و مربوط نظر آتا ہے ' اس صورت میں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ جب کائنات امکان میں کوئي شے بجز نفس اور اُس کے اعراض کے پائي ہي نہیں جاتي تو علت و معلول میں کوئي تمیز و تفریق کیونکر ہو سکتي ہے ' کس شے کو علت اور کسے معلول سمجھا جا سکتا ہے ؟

تفریق علت ومعلول

نفس کی دو مختلف حیثیتیں ہیں ' ایک تو یہ کہ وہ مظہر (ظاہر کرنے والا) جسمانیات کا ہے' اور دوسری یہ کہ وہ متصرف جسمانیات ہے - پہلی صورت میں وہ جوہر ہے اور جسمانیات ' اعراض اور دوسری صورت میں وہ علت تدبیر و تنظیم ہے اور جسمانیات معلول -

نفس ہی کا نتیجہ ہے ' بغیر تنظیم نفس ' کوئی نظام قائم ہی نہیں ہو سکتا -

٢—نفس ایک جوہر مدبر و متصرف ' ذی شعور و ارادہ ہے اور جسمانیت اعراض ' یہی تعلق نفس و جسمانیات ہے -

یہ ہے ماہیت نفس -

قائلین وحدت مادی ' غور کریں کہ آیا بنیاد نظام کائنات مادۂ لایعقل کا اس حیثیت سے قرار دیا جانا کہ خود ذات مادہ ' محل تصرف اور مادے کی قوت ' مادے میں متصرف ہے زیادہ قابل قبول و قرین قیاس ہے یا مادے یعنی اعراض ' شکل ' مقدار اور جسامت وغیرہ کو محل تصرف اور نفس ذی شعور و ارادہ کو (متصرف مان کر) منتظم نظام کائنات سمجھنا ؟

حاصل سلسلہ علت و معلول یہ نہیں کہ مادے کی قوت اپنی ذات یعنی مادے میں متصرف ہے بلکہ یہ ہے کہ نفس ' اعراض مختلفہ یعنی مادے میں متصرف ہے -
یہ ہے تحقیق اس باب میں -

باب دویم

قویٰ و افعال نفس

افعال نفس

چونکہ کسی ذات کا تفصیلی علم اس کی قوتوں کے تفصیلی علم پر مبنی ہوتا ہے اور قوتیں اپنے افعال ہی سے پہچانی جاتی ہیں اس لئے معرفت نفس کے لئے ضروری ہے کہ افعال نفس پر بھی نظر ڈالی جائے ۔

ماہیت نفس کی بحث میں ۔گرچہ اجمالاً آپ یہ معلوم کر چکے ہیں کہ نفس کا مخصوص فعل تنظیم حیات ہے ' لیکن یہ اجمال کسی قدر تفصیل کا طالب ہے - نظام حیات اور اس کی تنظیم کیا ہے ؟ حقیقتاً یہی وہ مسائل ہیں جن کی تفصیل و تشریح میں افعال نفس کی تفصیل مضمر ہے ' مگر جب تک ہم کو یہ نہ معلوم ہو کہ حیات فی نفسہ کیا ہے ہم یہ کیونکر سمجھ سکتے ہیں کہ تنظیم حیات کیا ہے ' اس لئے اصولاً پہلے ہمیں یہ معلوم کرنا چاہیئے کہ حیات کیا ہے پھر مسئلہ تنظیم حیات کی طرف متوجہ ہونا چاہئے ۔

منطقیانہ اصول سے انسان کی تعریف ' حیوان ناطق یعنی ذی حیات ناطق کی جاتی ہے اور اور مطلق ذی حیات ' حیوان کی تعریف '
حیات
جسم نامی ' حساس و متحرک بالارادہ کی جاتی ہے ' حیوان کی اس تعریف میں جسم نامی ' جنس اور حساس و متحرک بالارادہ ' فصل ہے یعنی جب کسی جسم نامی میں تخصیص احساس

و حرکت ارادی پائی جاتی ہے تو اس کو حیوان (ذی‌حیات) سمجھا جاتا ہے ' اس کے یہ معنی ہوئے کہ امتیاز حیوان (ذی حیات) حساس و متحرک بالارادہ ہونا ہی ہے اور اس طرح حیات ' قوت احساس و حرکت ارادی ہی کا نام ہے -

اگر حیات کی یہ تعریف صحیح مان لی جائے تو نہ صرف جمادات و نباتات ہی کو بے جان و مردہ ماننا ہوگا بلکہ جنین کو بھی ' (جو جنین حیوان ہی ہوتا ہے) بےجان و مردہ ماننا ہوگا اس لئے کہ جمادات و نباتات کی طرح جنین میں بھی احساس و حرکت ارادی کا وجود نہیں پایا جاتا ' حالانکہ جنین حیوان کو حیوان ہی ہونا چاہئے تھا ؟

اگر کہا جائے کہ جنین میں کچھہ ابتدائی آثار احساس و حرکت ارادی کے پائے جاتے ہیں اس لئے اس‌کو بےجان و مردہ نہیں سمجھا جا سکتا تو ہم کہیں‌گے کہ اس قسم کے آثار تو بعض نباتات میں بھی پائے جاتے ہیں ' اگر اسی قسم کے آثار ابتدائی کی بنا پر جنین کو حیوان سمجھا جاتا ہو تو ان پھولوں اور پودھوں کو بھی ' جن میں احساس و حرکت ارادی کی کوئی علامت پائی جاتی ہو ' ذی حیات (حیوان) ماننا ہوگا ؟

اس کے سوا ' ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ حیات ' قوت احساس و حرکت ارادی ہی کا نام ہے تو بھی یہ غورطلب ہوگا کہ اس قوت کا انتساب کسی جسم سے کیونکر ہو سکتا ہے اور کوئی جسم چاہے وہ جسم نامی ہو یا غیر نامی حساس و متحرک بالارادہ کس طرح قرار دیا جا سکتا ہے ؟

ماہیت نفس کی بحث میں آپ یہ معلوم کر چکے ہیں کہ جسم ایک مجموعہ اعراض ہے اور اعراض کے متعلق یہ طے شدہ ہے کہ جوہر کے علاوہ

ان کا کوئی مستقل اور جداگانہ وجود ھی نہیں ھوتا ' اس صورت میں ظاھر ھے کہ جسم کو حساس و متحرک بالارادہ نہیں قرار دیا جا سکتا اس لیئے کہ احساس کرنا یا ارادہ کرنا ایک فعل ھے اور افعال کا تعلق جوھر (نفس) ھی سے ھو سکتا نہ کہ اعراض سے ـ

اس مسئلہ کے طے ھونے کے بعد کہ جسم کو حساس و متحرک بالارادہ قرار نہیں دیا جا سکتا ' ھم کہتے ھیں کہ اگر حیات' قوت احساس و حرکت ارادی ھی ھو تو بھی نفس کو ذی حیات مانا جا سکتا نہ کہ جسم کو اس لئے کہ قوت احساس و حرکت ارادی نفس سے متعلق ھو سکتی ھے نہ کہ جسم سے ـ

حاصل اس بحث کا یہ ھے کہ حیوان کی یہ تعریف کہ حیوان ' جسم نامی ' حساس و متحرک بالارادہ کو کہتے ھیں بلحاظ امور مذکور صحیح نہیں ' جسم نامی ھو یا غیرنامی مطلقاً کوئی جسم حساس و متحرک بالارادہ قرار نہیں دیا جا سکتا ـ

حقیقت یہ ھے کہ حیات (زندگی) ایک حرکت نفس کا نام ھے ' جس کا تعلق بالذات نفس سے اور بالعرض جسم سے ھے یعنی نفس ' محرک اور جسم محل حرکت و متحرک ھے اس لئے ھر حرکت جسم فی‌الواقع حرکت نفس ھی ھوتی ھے اگرچہ اس کا اظہار جسم سے ھوتا ھے ـ

اس نقطۂ نظر سے کہ حیات بالذات ایک حرکت نفس ھے ' اگر دیکھا جائے تو اس کائنات کون و فساد کا ذرہ ذرہ بالعرض ذی‌حیات و حیوان ھے اس لئے کہ ھر ذرہ کائنات ' محل تغیرات پیھم ھے اور ھر تغیر ایک نوع حرکت ھے ـ یہ صحیح ھے ' تاھم حیات کی یہ ھمہ‌گیری کچھ امتیازات

بھی رکھتی ہے ، اگرچہ ہر شے اس عالم متحرک کی زندہ معلوم ہوتی ہے مگر ہر شے کی زندگی یکساں نہیں ، جنس حرکت مشترک سہی مگر انواع حرکت مشترک نہیں - جماد و نبات و حیوان ہی کی زندگی پر نظر ڈالئے تو مقابلۃً ان انواع کے انفعال حیات کا تنوع معلوم ہوتا ہے ۔ اگر جمادات کی زندگی حرکت جذب عناصر (تغذیہ) ہی تک محدود ہے تو نباتات کی تغذیہ و تنمیہ اور حیوانات کی تغذیہ و تنمیہ ، احساس وحرکت ارادی اور تولید مثل تک وسیع ہے - وجہ یہ ہے کہ حیات ایک حرکت تو ہے لیکن نظام متحرک کے مناسب ہوتی ہے ، اس قید مناسبت نظام متحرک سے تعریف حیات میں اس قدر وضاحت اور ہو جاتی ہے کہ حیات وہ حرکت ہے جس کا نظام متحرک مقتضی ہوتا ہے ۔ چونکہ نظام ہیولانی و ترکیب جسمانی ہر متحرک کی مختلف ہوتی ہے ، اس لئے حرکت حیات بھی یکساں نہیں ہوتی ، اسی پر قیاس کیجئے حرکت کون و فساد ، فنا و بقا ، جذب و انتشار ، مختلف النوع حرکات اجسام کو کہ ہر حرکت جسمانی ، نظام جسمانی کے مناسب و موافق ہوتی ہے ، انواع حرکت کی تفریق ،

نظام حیات اختلاف ترکیب اجسام پر مبنی ہے ، یہی نظام حرکت حیات ، یا نظام حیات ہے -

موت چونکہ موت کو مخالف حیات سمجھا جاتا ہے ، اس لئے تذکرہ حیات میں اس مسئلہ پر بھی کچھ روشنی ڈالنا ضروری ہے - عرف عام میں ، جس حال جسمانی کو ، موت حیوان سمجھا جاتا ہے ، اگرچہ وہ بظاہر ایک دور سکون و جمود جسمانیت معلوم ہوتا ہے مگر حقیقتاً ایک عالم انتشار شیرازۂ جسمانیت نوع حیوانی ہوتا ہے ، جسم اس حال میں بھی متحرک ہی ہوتا ہے ، ساکن نہیں ہوتا اس لئے کہ انتشار بجائے خود ایک حرکت ہے ، لیکن حرکت انتشار کو حرکت حیات شاید اس لئے نہیں

سمجھا جاتا ھے کہ نظام جسم حیوانی اپنے قیام کی حالت میں جن انواع حرکات کا مقتضی ہوتا ھے ' یہ حرکت ان کے خلاف ہوتی ھے ' لیکن اس نظریہ کے ماتحت کہ ہر حرکت کون و فساد چاھئے وہ کسی نظام متحرک کے اقتضا کے موافق ہو ' حرکت حیات ھی حرکت انتشار کو بھی مخالف حیات قرار نہیں دیا جا سکتا ' اگرچہ وہ اس حرکت سے مختلف ہو جس کا شیرازۂ جسم حیوانی اپنے قیام کی حالت میں مقتضی ہوتا ھے -

کلیات افعال نفس
حرکت تنظیم و
حرکت حیات

حیات و موت کی اس صراحت کے بعد ہم کہتے ہیں کہ جب اجسام کا ہر تغیر ایک حرکت ہو اور ہر حرکت ایک فعل نفس تو آپ خیال کر سکتے ہیں کہ جزئیات افعال نفس کا انحصار کس طرح ممکن ھے ؟ لیکن کلیات افعال نفس کی تقسیم اس اصول کے ماتحت کہ ہر حرکت نفس جو نظام متحرک کے مناسب ہوتی ھے ' حرکت حیات ھے ' اس طرح ہو جاتی ھے کہ ہر حرکت حیات چونکہ مناسب نظام جسمانیت ہوتی ھے اس لئے موخر تنظیم جسمانیت ہوتی ھے اور تنظیم جسمانیت ' جس سے مختلف انواع اجسام کی تشکیل ہوتی ھے خود ایک حرکت نفس ھے تو پہلی قسم ' افعال نفس کی ' حرکت تنظیم ہوئی اور دوسری قسم ' حرکت حیات - نفس کی حرکت تنظیم ھی ' عناصر بسیط کے امتزاج سے اجسام مرکبہ کی بنیاد ڈالتی ھے اور اس طرح انواع اجسام مرکبہ کی ابتدا ہوتی ھے اور حرکت حیات ' جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں ' وہ حرکت ھے جو بعد تنظیم جسمانیت ' اجسام میں ان کے نظام کے اقتضا کے موافق پیدا ہوتی ھے ' یہی اقسام افعال نفس ہیں ' انھیں سے

قوائے نفس
قوت شعور و ارادہ

قوائے نفس کا تعین اس طرح ہوتا ھے کہ ہر حرکت نفس چاھے وہ حرکت تنظیم ہو یا حرکت حیات ' چونکہ اغراض و مقاصد پر مبنی ہوتی ھے اس لئے ارادی ہوتی اور ارادے کے لئے

لازمی احتیاج شعور کی ہے ' اس لئے نفس کو نہ صرف ذی ارادہ بلکہ ذی شعور بھی ماننا ہوگا (جیسا کہ ماہیت نفس کی بحث میں اجمالاً کہا جا چکا ہے) یہی قوائے نفس ہیں جن سے تمام افعال نفس وابستہ و و متعلق ہیں -

اس باب میں جو کچھہ اب تک مذکور ہوا وہ قویٰ و افعال نفس کی ایک غیر مخصوص تشریح و توضیح تھی لیکن چونکہ اس کتاب کا موضوع بحث خصوصی ' نفس انسانی اور جمادیات ' قویٰ و افعال نفس انسانی ہیں ' جیسا کہ مقدمہ کتاب میں کہا گیا ہے ' اس لئے اب ہم اس بحث علم سے اپنے بحث خاص کی طرف متوجہ ہوتے ہیں -

حیات انسانی و افعال حیات انسانی

نفس کے وہ افعال جن کا مجموعہ حیات انسانی ہے ' تغذیہ ' تلمیہ ' احساس ' حرکت ارادی ' تولید مثل اور تعقل ہیں ' یہی وہ افعال ہیں جن کے امتیاز سے نفس انسانی کا تعین ہوتا ہے اور ایک محرک عام (نفس) محرک خاص (نفس انسانی) سمجھا جاتا ہے -

نوعیت افعال حیات انسانی

اب ان افعال کی نوعیت پر نظر ڈالئے تو یہ افعال باعتبار اپنی نوعیت کے دو طرح کے معلوم ہوتے ہیں' ایک تو وہ جن کے صدور کا ہم کو ہر لحظہ عموماً براہ راست علم ہوتا ہے - اور دوسرے وہ جن کا براہ راست علم نہیں ہوتا - اول الذکر قسم کے افعال میں ' تفکر و تعقل اور جملہ حرکات ارادی داخل ہیں اور آخرالذکر میں تغذیہ و تلمیہ یعنی جملہ اعمال جذب غذا و رفع فضول و نشو و نمائے جسم داخل ہیں -

دوسری طرح تقسیم افعال حیات انسانی کی اس طرح ھے کہ حیات انسانی دو طرح کے افعال کا مجموعہ ھے ' ایک تو وہ جو ھمارے قصد اور ارادے کے ماتحت عمل میں آتے ھیں مثلاً فکر و تعقل اور دوسرے وہ جن کے صدور میں ھمارے قصد و ارادہ کو کوئی دخل نہیں ھے مثلاً دوران خون و عمل تنفس وغیرہ - لیکن اس تقسیم پر ایک یہ اعتراض وارد ھوتا ھے کہ ماھیت نفس کی بحث میں یہ کہا گیا ھے کہ نفس کا ھر فعل ارادی ھوتا ھے ' لیکن یہاں بعض افعال حیات انسانی کو غیر ارادی مانا جاتا ھے اس کے یہ معنی ھوئے کہ ھم بعض افعال نفس انسانی کو غیر ارادی بھی مانتے ھیں اور چونکہ نفس انسانی بھی نفس کی ایک متعین صورت ھی ھے کوئی جداگانہ حقیقت نہیں ' اس طرح حقیقتاً بعض افعال نفس ھی کو غیر ارادی مانا جاتا ھے اور یہ صریحی تناقض ھے ؟

افعال ارادی و غیر ارادی

یہ ھمارا روز مرہ کا مشاھدہ ھے جس کے لئے کسی دلیل کی احتیاج نہیں کہ ھماری زندگی کے افعال مختلف نوعیت کے ھیں بعض تو ایسے ھیں جو ھمارے قصد اور ارادے کے ماتحت عمل میں آتے ھیں اور بعض ایسے ھیں جو ھمارے قصد اور ارادے کے ماتحت عمل میں نہیں آتے ھیں ' اِس تمیز و تفریق سے یہ معلوم ھوتا ھے کہ افعال حیات انسانی کے دو مختلف مراکز ھیں' انانیت جو مصدر و مرکز افعال ارادی ھے اور طبیعت جو مصدر و مرکز افعال غیر ارادی ھے - اب جو اعمال ھمارے ارادے یا ارادۂ انانیت کے ماتحت عمل میں آتے ھیں وہ ارادی سمجھے جاتے ھیں اور جو ھمارے ارادے یا ارادۂ انانیت کے ماتحت عمل میں نہیں آتے ھیں وہ غیر ارادی سمجھے جاتے ھیں -

افعال حیات انسانی کے دو مختلف مراکز

مانا کہ جو افعال ہمارے ارادے کے ماتحت عمل میں نہیں وہ غیر ارادی ہوتے ہیں ' لیکن سوال تو یہ نہیں کہ ہم کس نوع کے افعال کو غیرارادی کہتے ہیں ' سوال تو یہ ہے کہ آیا کوئی فعل حیات انسانی ' غیر ارادی ہوتا بھی ہے ؟ غور فرمائیے کہ ہم حیات غیر شاعرہ کے جن افعال طبیعی کو غیر ارادی سمجھتے ہیں آیا وہ کسی غرض و غایت پر مبنی ہوتے ہیں یا نہیں ؟ یہ تو آپ کہہ نہیں سکتے کہ وہ کسی غرض و غایت پر مبنی نہیں ہوتے ' یہ خلاف قیاس ہے کہ حیات طبیعی یا حیات غیر شاعرہ جو بجائے خود ایک مکمل نظام رکھتی ہے ' ایسے افعال کا مجموعہ ہو جن کی نہ کوئی غرض ہو نہ غایت ' لا محالہ ماننا ہوگا کہ ہر فعل حیات غیر شاعرہ بھی غرض و غایت پر اُسی طرح مبنی ہوتا ہے جس طرح حیات شاعرہ کا ہر فعل ' مطلب یہ کہ جس طرح ہمارا ہر ارادی فعل کوئی نہ کوئی غرض و غایت رکھتا ہے اِسی طرح حیات غیر شاعرہ کا کوئی فعل ایسا نہیں ہوتا جس کی کوئی غرض و غایت نہ ہو - حیات غیر شاعرہ کے افعال ' جذب غذا ' دفع فضول ' عمل تنفس ' دوران خون وغیرہ ایسے افعال نہیں جن کے اغراض و مقاصد کا سمجھنا کوئی دشوار امر ہو - بہر حال اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ افعال حیات غیر شاعرہ بھی اسی طرح اغراض و مقاصد پر مبنی ہوتے ہیں جس طرح حیات شاعرہ کے افعال - اِس کے بعد ہم کہتے ہیں کہ اگر ایسے افعال کو بھی ' جن کی بنا اغراض و مقاصد پر ہو غیر ارادی سمجھا جا سکتا ہے ' تو پھر افعال ارادی و غیر ارادی میں مایہ الامتیاز کیا باقی رہ جاتا ہے ؟

حقیقت اتنی ہی ہے کہ اگرچہ حیات غیر شاعر کے افعال بھی غیر ارادی نہیں ہوتے لیکن ہم اُن کو اس لئے ارادی نہیں سمجھتے کہ وہ ہمارے

ارادے یا ارادہ انانیت کے ماتحت عمل میں نہیں آتے - اگر ہم یہ معلوم کر سکیں ہم اور ہمارا ارادہ یا انانیت و ارادہ انانیت کیا ہے تو افعال ارادی و غیر ارادی کی کوئی الجھن بغیر سلجھے نہ رہ جائے -

ماہیت نفس کی بحث میں یہ کہا جا چکا ہے کہ جب نفس (نفس مطلق) اعراض جسمانیت انسان سے متعلق ہوتا ہے تو نفس انسانی سمجھا جاتا ہے اور اگر انواع حیات انسانی کا لحاظ کیا جائے تو جب اعراض حیات شاعرہ سے متعلق ہوتا ہے تو انانیت اور جب اعراض حیات غیر شاعرہ سے متعلق ہوتا ہے تو طبیعت قرار دیا جاتا ہے -

اس کثرت تعینات نفس کا سبب یہ ہے کہ اس عالم اجسام میں مختلف انواع اجسام ہیں اور ہر نوع کا نظام جسمانی کچھ نہ کچھ تخصیص ضرور رکھتا ہے اور یہ بحث حیات میں کہا جا چکا ہے کہ حرکات یا افعال نفس ' نظام جسمانیت ہر نوع کے مناسب ہوتے ہیں ' اس طرح تفریق نوعیت اجسام سے افعال نفس کے بھی مختلف انواع ہو جاتے ہیں - اب انہیں مختلف انواع افعال کے اعتبار سے نفس جمادی ' نفس نباتی ' نفس حیوانی اور نفس انسانی کی تمیز و تفریق ہوتی ہے - اگرچہ وحدت نفس فی نفسہ کثرت کو قبول نہیں کرتی مگر بر بنائے اختلاف اعمال امتیازاً مختلف ناموں سے موسوم ضرور ہوتی ہے -

نظام حیات شاعرہ جن افعال کا مقتضی ہے وہ یہی افعال ہیں جن کو امتیازاً افعال ارادی سے تعبیر کیا جاتا ہے اور نفس کو انہیں افعال مخصوص کے محرک ہونے کی حیثیت سے انانیت قرار دیا جاتا ہے - اصل میں ہماری انانیت ' نفس کی ایک متعین صورت ہے ' جس کی تشکیل اُن مخصوص افعال ہی سے ہوتی ہے جن کے صدور کا نظام حیات

شاعرہ مقتضی ہے - جس طرح نفس اپنے ان مخصوص افعال کے صدور کی بنا پر جن کے صدور کا نظام حیات شاعرہ مقتضی ہے ' انانیت کہلاتا ہے ' یوہیں اُن غیر مخصوص افعال کے صدور کی بنا پر جن کے صدور کا نظام حیات غیر شاعرہ اور نظام حیات دیگر انواع مقتضی ہے ' طبعیت کہلاتا ہے -

انانیت و طبیعت

ماہیت انانیت معلوم کرنے کے بعد یہ سمجھہ لینا کچھہ دشوار نہیں کہ ہم جس حرکت کو ارادۂ انانیت یا اپنا ارادہ کہتے ہیں وہ اگرچہ نفس [۱] کا ایک ارادی فعل ہوتا ہے مگر بعینہ ارادۂ نفس نہیں ہوتا ' یعنی ارادۂ انانیت ' ایک فعل نفس ہوتا ہے ارادۂ نفس نہیں ہوتا [۲] - یوہیں جس حرکت طبیعی کو ہم ایک فعل غیر ارادی کہتے ہیں ' وہ بھی نفس کا ایک ارادی فعل ہوتا ہے مگر فرق یہ ہے کہ حدود انانیت میں نفس کا ارادی فعل ہمیں اپنا یا انانیت کا ارادی فعل معلوم ہوتا ہے [۳] اور حدود طبیعت میں نفس کا ارادی فعل چونکہ اُس کے صدور سے ہماری انانیت غیر متعلق ہوتی ہے ' اِس

ارادۂ انانیت

[۱] نفس سے مراد یہاں ' نفس انسانی نہیں بلکہ مطلق نفس ہے -

[۲] جس طرح ارادۂ انانیت ' نفس کا ایک عمل مخصوص و متعین ہے ' ارادۂ نفس نہیں ' اِسی طرح شعور انانیت بھی نفس کا ایک متعین فعل ہے ' بعینہ شعور نفس نہیں ' کہنا یہ ہے کہ ہماری انانیت کا یا ہمارا شعور ارادہ از قبیل افعال نفس ہے ' شعور و ارادۂ نفس نہیں -

شعور انانیت

[۳] یہ شعور نتیجہ ہوتا ہے ' حیات شاعرہ کے نظام شعور یعنی ذہنیت کا کہ ہم نفس کے ارادی افعال کو اپنے ارادی افعال سمجھتے ہیں اور اِس کی ابتدا اِس طرح ہوتی ہے کہ پہلے ہم اپنی ایک ممتاز شخصیت محسوس کرتے ہیں جس کو ہم ' لفظ أنا یا میں یا ہم سے تعبیر کرتے ہیں پھر اِس امتیاز شخصیت کے ساتھہ افعال ارادی کا تعلق محسوس ہوتا ہے -

لئے غیر ارادی معلوم ہوتا ہے - اس طرح معلوم ہوا کہ افعال حیات انسانی میں ارادی و غیر ارادی کی تفریق باعتبار انانیت ہے ' ہمیں اپنے یا اپنی انانیت کے افعال کے مقابلے میں افعال طبیعی غیر ارادی معلوم ہوتے ہیں ' ورنہ حقیقتاً نفس کے اعتبار سے نفس کا کوئی فعل غیر ارادی نہیں ہوتا - چونکہ افعال ارادی و غیر ارادی کی تفریق ان مختلف اعتبارات سے اس لئے کوئی تناقض نہیں -

یہ مان کر کہ افعال حیات انسانی اپنی نوعیت کے اعتبار سے دو طرح کے ہوتے ہیں - یعنی افعال ارادی و غیر ارادی ' اب ہم افعال ارادی و غیر ارادی کی صراحت کرتے ہیں -

صراحت انواع افعال ارادی و غیر ارادی

اصناف نوع افعال ارادی ' تعقل (سوچنا سمجھنا) ' ارادت [۱] (کسی عمل کا ارادہ کرنا) اور تعمل (کوئی عمل کرنا) ہیں

اصناف نوع افعال غیر ارادی ' تغذیہ (جذب غذا ' ضمناً دفع فضول) تنمیہ (نشو و نما) اور تولید مثل ہیں -

اِس کے بعد آپ یہ معلوم کرنے کے لئے کہ ہم کس طرح سوچتے سمجھتے ہیں ' تعقل و اصول تعقل و ذرائع تعقل یعنی نظام ذہنیت کیا ہے ' ارادہ کسے کہتے ہیں ' محرکات ارادہ کیا ہوتے ہیں اور حیات غیر شاعرہ یا حیات طبعی تنصیلاً کہا ہے ' تفصیلات فصول آئندہ کو غور سے دیکھئے -

---

[۱] ارادت ' ہمارے نزدیک ارادت یعنی ارادہ عمل بھی نفس انسانی کا ایک ارادی فعل ہے اس لئے کہ نفس انسانی کسی ارادے پر مجبور نہیں اگرچہ محرکات ارادہ مقتضی ارادہ ہوں -

تفکر و تعقل

آپ کو معلوم ہے کہ قصر فکر و تعقل کی بنیاد اساسی یہی حواس ہیں جنہیں حواس ظاہری کہتے ہیں، یہ حیات شاعرہ میں اس قدر اہمیت رکھتے ہیں کہ اگر یہ نہ ہوں تو ہم اپنے پرائے سبھی سے نا آشنا ہو جائیں - کسی ایسے شخص کے حال پر غور کیجئے جس کا بدن تو سُن ہو اور وہ اس کے ساتھ ہی آنکھ کان اور قوت شامہ و ذائقہ سے محروم ہو -

بعض اوقات جب ہم کسی گہرے خیال میں ڈوب جاتے ہیں تو ہمیں کسی بات کا ہوش نہیں ہوتا، نہ کچھ دکھائی دیتا ہے، نہ کچھ سنائی دیتا ہے، اس حال میں اور کیا ہوتا ہے، یہی نو کہ ہمارے عدم التفات کی وجہ سے ہمیں اُن چیزوں کا شعور نہیں ہوتا جو ہمارے احساسات ظاہری پر اپنا اثر ڈالتی ہیں، اس سے ایک نتیجہ یہ بھی نکلتا ہے کہ اگرچہ ہمارے ادراک کی ابتدا احساس ہوتی ہے، لیکن کسی شے کے ادراک کے لئے تنہا احساسات ظاہری ہی کافی نہیں، اور بھی کچھ ذرائع ہیں، منجملہ اُن کے التفات نفس بھی ہے کہ بغیر التفات نفس ہمیں شعور محسوسات نہیں ہوتا، اسی طرح کچھ اور ذہنی قوتیں ہیں، جو معاون ادراک ہیں - لیکن وہ کون کون سی ہیں ؟ اس کا علم معمولی طور پر، جب ہمارا ذہن اپنا کام کرتا ہوتا ہے، تو ہمیں نہیں ہوتا - البتہ جب کوئی فرق ہمیں اپنے یا پرائے ذہنی کاموں میں مقابلتہً معلوم ہوتا ہے تو سمجھ میں آتا ہے کہ ہماری اپنی یا پرائی ذہنیت میں کیا نقص ہے - یعنی یہ تفریق کس قوت کے نقصان سے وابستہ ہو سکتی ہے - اس کو اس طرح سمجھئے : فرض کیجئے ـــ

۱۔ ایک شخص ہے جو مادرزاد اندھا اور بہرا ہے ' ہم دیکھتے ہیں کہ وہ کسی شے کے متعلق بہت کم واقفیت حاصل کر سکتا ہے - اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ احساسات ظاہری ' یعنی حواس ' کہاں تک معاون ادراک ہیں - نظام ذہنیت

۲۔ ہم کسی خاص خیال میں مستغرق ہو جاتے ہیں ' اس حالت میں ' ہمیں کچھ سنائی دیتا ہے نہ کچھ دکھائی دیتا ہے - اس سے ہم اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں کہ ادراک میں توجہ نفس کو بڑا دخل ہے -

۳۔ عام طور پر دنیا بعض چیزوں کو دلکش سمجھتی ہے - کون ہے جسے مرغزار و آب رواں کے نظارے باعث تفریح نہ ہوتے ہوں ' مگر ایک شخص ہے کہ اس پر کسی دلچسپ سے دلچسپ منظر کا کوئی اثر ہی نہیں پڑتا ' کسی قسم کے آثار شگفتگی ہی اُس میں پیدا نہیں ہوتے - یہ غیر معمولی تفریق دیکھکر خیال ہوتا ہے کہ یہ شخص مردہ‌دل ہے ' اس کی طبیعت میں اس قسم کے حسیات ہی نہیں ہیں - یہ ہے نقصان احساسات نفس-

۴۔ ایک شخص بڑی گرمجوشی سے ملتا ہے ' لیکن ہم اُس کی صورت دیکھتے ہیں ' وہ اپنے تعلقات سابقہ یاد بھی دلاتا ہے لیکن پھر بھی خیال نہیں آتا ' یہ ہے قوت حافظہ کا نقص -

۵۔ اگرچہ بارہا ایک ہی قسم کے واقعات کے اجتماع سے ایک ہی قسم کے نتائج ایک شخص دیکھ چکا ہے مگر پھر بھی اُسی قسم کے اسباب کو مجتمع دیکھکر اُس کا ذہن نتیجہ کی طرف منتقل نہیں ہوتا - مثلاً اُس نے سرکہ جب استعمال کیا کھانسی بخار میں مبتلا ہو گیا

مگر آج پھر استعمال کر رہا ہے اور اُس کا ذہن مطلقاً تجربات سابقہ کی طرف منتقل نہیں ہوتا ' یہ ہے نقصان یا فقدان ' قوت انتقال ذہن کا -

۶ — بعض اشخاص معمولی معمولی باتوں سے ' خلاف قیاس عجیب عجیب نتائج نکالتے ہیں ' مگر ہم میں یہ بات نہیں کہ کسی کے چیں جبیں کو علامت غم پنہاں سمجھیں ' معلوم ہوا کہ یہ کام ' قوت واہمہ کا ہے -

اس طرح معلوم ہوا کہ ذرائع تفکر حسب ذیل ہیں :

۱ — حواس ظاہری اور یہ تمام ذرائع پر مقدم ہیں -

۲ — توجہ نفس -

۳ — احساسات نفس -

۴ — قوت حافظہ -

۵ — قوت انتقال ذہن -

۶ — قوت واہمہ -

یہ ہے نظام ذہنیت ' اگر اس نظام سے ایک شے بھی نکال لی جائے تو پورا نظام بیکار ہو جاتا ہے -

جب ہم کسی نامعلوم شے کے متعلق کچھ معلوم کرنا چاہتے ہیں تو اِنہیں ذرائع سے کام لیتے ہیں ' اسی عمل کا نام ' عمل فکر و تعقل ہے ' لیکن یہ ذرائع کس طرح اور کہاں تک معاون تعقل ہیں ' یہ معلوم کرنے کے لئے فرداً فرداً ہر ذریعۂ تفکر پر غور کرنا ہوگا -

حواس

اگر آپ ماهیت احساس پر غور کریں تو احساس کو ایک طرح کی حرکت انفعال و تاثر پائینگے ' جس طرح ' حرارت ' روشنی ' آواز وغیرہ ' مختلف عوامل موثرہ فضائے متصل میں ایک تموج پیدا کر دیتے ھیں یوھیں موثرات مختلفہ کے اثر سے اعصاب احساس میں ایک حرکت انفعال و تاثر پیدا ہوتی ھے ' اُسی کو ھم احساس یا کسی شے کا محسوس ہونا کہتے ھیں - معمولی طور پر تو ھمیں اُس حرکت کا جو احساس کہلاتی ھے اس طرح تمیز نہیں ہوتا کہ ھم اُسے کسی قسم کی ' کوئی حرکت سمجھہ سکیں مگر جب موثرات شدید و قوی ہوتے ھیں تو نمایاں طور پر محسوس ہوتا ھے کہ واقعی اشیائے خارجی کے اثر سے اعصاب احساس میں کوئی حرکت پیدا ہوتی ھے ' سخت چیخ پکار سے کانوں میں جھنجھناھٹ پیدا ہو جاتی ھے ' تیز روشنی سے آنکھوں میں چکاچوند ' تلملاھٹ (خیرگی) پیدا ہو جاتی ھے ' زیادہ ترش چیزوں سے زبان اذیت پاتی ھے ' سخت سردی میں جسم سن ہو جاتا ھے ' اسی طرح اور شدید موثرات کا اثر نمایاں طور پر معلوم ہوتا ھے - اسی سے ھم اس نتیجہ پر پہونچتے ھیں کہ کیفیت احساس ایک حرکت انفعال و تاثر ھے -

ماهیت احساس

چونکہ کائنات خارجی (خارج از نفس) مختلف اعراض کا مجموعہ ھے ' اس لئے اُس کا احساس بھی مختلف حواسوں سے ہوتا ھے ' آواز کانوں سے ' ذائقہ کام و زبان سے ' بو ' ناک سے ' شکل ' رنگ فاصلہ وغیرہ ' آنکھہ سے ' گرمی سردی ' سختی نرمی ' جسامت وغیرہ چھونے سے معلوم ہوتی ھے -

شرایط احساس

مگر احساس کے لئے دو لازمی شرطیں ھیں ' ایک کا تعلق تو نظام جسمانی سے ھے یعنی تنظیم نظام اعصاب احساس اور دوسری کا تعلق خود نفس سے ھے یعنی نفس کا آمادۂ احساس ھونا یا التفات نفس -

پہلی شرط کی اھمیت کا اندازہ اس سے کیجئے کہ جب بعض امراض دماغی کی حالت میں ' نظام عصبی میں کچھہ نقص پیدا ھو جاتا ھے تو ذھن کسی شے کو محسوس ھی نہیں کر سکتا مثلاً خدر یعنی سن کے عارضہ میں احساس لمس جاتا رھتا ھے یا غشی و بے ھوشی میں کہ جسم ھر جاسے کے اعتبار سے بے حس ھو جاتا ھے - اسی طرح نفس کا آمادۂ احساس ھونا یعنی توجہ و التفات نفس بھی ایک لازمی شرط ' احساس کے لئے ھے ' جب ھم کسی گہرے خیال میں ڈوب جاتے ھیں تو نہ کوئی بات سنائی دیتی ھے نہ کچھہ دکھائی دیتا ھے ' حالانکہ اعصاب بصر پر ' مرئیات (دکھائی دینے والی چیزیں) اور اعصاب سماعت پر آوازیں ' اپنا اثر ڈالتی ھیں لیکن عدم التفات نفس کی وجہ سے ھمیں اُن کا شعور نہیں ھوتا ' یعنی اعصاب احساس کو احساس تو ھوتا ھے مگر نفس کو شعور نہیں ھوتا (اس طرح اور اس صورت میں کسی شے کا احساس' عدم احساس کے برابر ھوتا ھے یا محسوس ھونا ' محسوس نہ ھونے کے مرادف ھوتا ھے -

تفریق احساس و شعور

اسی سے یہ معلوم ھوتا ھے کہ احساس و شعور دو جداگانہ چیزیں ھیں ' کیفیت احساس وہ حرکت ھے جو موثرات کے اثر سے' اعصاب میں پیدا ھوتی ھے اور شعور وہ تکیف نفس ھے جو ممیز کیفیت احساس ھے - اس کو ایک مثال کے ذریعہ سے سمجھئے - فرض کیجئے ' ھمارے جسم پر کوئی چنگاری پڑ جاتی ھے اور ھمیں جلن

معلوم ہوتی ہے تو یہ جان رہ کیفیت ہے جو اعصاب احساس میں پیدا ہوتی ہے اور معلوم ہونا جیسے کہتے ہیں یہ وہ کیفیت ہے جو خود نفس میں پیدا ہوتی ہے - غور کرنے سے دونوں کیفیتوں میں فرق معلوم ہوتا ہے ' پہلی کیفیت احساس ہے اور دوسری کیفیت جو پہلی کیفیت کی ممیز ہے' شعور ہے ' اس طرح احساس کیفیت عصبی اور شعور کیفیت نفسی ہے - یہ ہے تفریق احساس و شعور -

توجہ نفس

دوسرا ذریعۂ تعقل ' توجہ نفس ہے - توجہ نفس کیا ہے ؟ نفس کی ایک حرکت ذہنی جو تمام ذہنی قوتوں کو ایک مرکز پر جمع کر لیتی ہے ' کبھی وہ مرکز کوئی تصور ہوتا ہے ' کبھی کوئی تاثر یعنی اس آمادگی جمعیت خاطر کے لئے کچھ نہ کچھ اسباب و محرکات ضرور ہوتے ہیں ' مثلاً کبھی کسی شے سے دلچسپی جانب توجہ ہوتی ہے اور کبھی کسی شے کی اہمیت کا احساس یا جذبات غم و الم و شوق و محبت وغیرہ -

برخلاف اس کے ہمارا نفس ان امور کی طرف متوجہ ہی نہیں ہوتا ' جن سے اُسے دلچسپی نہ ہو - جن میں کوئی کشش نہ ہو - جن میں کوئی اہمیت نہ ہو یا جو موثر نفس نہ ہوں - یہی وجہ ہے کہ مختلف امور سے دلچسپی کے مدارج مختلفہ کے ساتھہ توجہ نفس کے درجات بھی مختلف ہوتے ہیں -

احساسات نفس

ا۔آنکھوں سے تو ہم کو شکل و صورت اور متعلقات نظر ہی معلوم ہوتے ہیں ' لیکن بلا تامل و تفکر کسی شے کے دلکش ہونے کا فیصلہ ہم کیونکر کر لیتے ہیں ؟

۲۔ کانوں سے تو صرف آواز ہی سنائی دیتی ہے ' نغمات اور کرخت آوازوں میں اس اعتبار سے امتیاز کہ نغمات کو دلنواز اور کرخت آوازوں کو جانفزا سا قرار دیا جائے کس حاسہ کا کام ہے ؟

۳۔ کسی شخص کی مصیبت کا حال سنکر ہمارا دل کیوں بھر آتا ہے ؟

۴۔ بعض امور ہم کو شرمناک کیوں معلوم ہوتے ہیں ؟

۵۔ مرغزار و آب رواں کے نظارے باعث تفریح کیوں ہوتے ہیں ؟

۶۔ ان امور کا اندازہ کون کرتا ہے ؟

آپ یہی کہینگے کہ ہمارا دل ' نہیں وہ احساسات نفس ہی ہیں ' جو ان امور کا اندازہ کرتے ہیں نہ یہ کام ظاہری حواسوں کا ہے نہ غور و فکر کا -

اشیائے کائنات میں بعض خصوصیات تو ایسی ہوتی ہیں ' جن کو ہم اپنے ظاہری حواسوں ہی سے محسوس کر لیتے ہیں ' یعنی تمام مظاہر شکل ' آوازیں ' خوش بو ' بدبو ' ذائقے ' گرمی - سردی ' سختی ' نرمی ' وزن اور جسامت وغیرہ - اور بعض ایسی کہ اُن کا علم بغیر غور و فکر و تجربہ و مشاہدہ ہم کو نہیں ہوتا - مثلاً اشیا کے مخفی خواص یا اُن کے منافع و مضار -

یہ دونوں قسم کی خصوصیتیں جب ہمارے علم میں آجاتی ہیں تو ان میں سے بعض کو نفس پسند کرتا ہے ' بعض کو نا پسند ' بعض کو قبول کرتا ہے ' بعض کو رد بعض کو اچھا سمجھتا ہے ' بعض کو برا ' کوئی شے گوارا ہوتی ہے ' کوئی ناگوار -

یہ مرغوب و غیر مرغوب کی تمیز و تفریق احساسات نفس ہی سے وابستہ ہے - اگر یہ احساسات نہ ہوتے تو نہ ہم کسی شے کو پسند کر سکتے تھے نہ کسی کو ناپسند - یعنی نہ کسی شے کو پسندیدہ کہہ سکتے تھے نہ کسی کو ناپسندیدہ -

اس طرح اشیاء کے حسن و قبح کا ادراک ' احساسات نفس ہی سے متعلق ہے اور اس طرح احساسات نفس ہی فارق زشت و خوب ہیں -

اگر یہ کہا جائے کہ اشیاء کے حسن و قبح ' اچھائی برائی کا ادراک تو عقل سے وابستہ ہے نہ کہ احساسات نفس سے یعنی ہم عقل سے کسی شے کو پسندیدہ نا پسندیدہ سمجھتے ہیں ' کسی حاسہ سے نہیں ؟

اشیاء کی وہ خصوصیتیں جن کو ہم اپنے ظاہری حواس سے محسوس کر لیتے ہیں ' ان کا پسند ناپسند کرنا ' بالکل کھلی ہوئی بات ہے کہ حسیات نفس ہی کا کام ہے - اب رہیں وہ خصوصیتیں جن کا علم تجربہ و مشاہدہ سے ہوتا ہے یا جن کو ہم مفید و مضر تجربہ و مشاہدہ سے سمجھتے ہیں - غور کرنے سے معلوم ہو سکتا ہے کہ ان کا پسند و ناپسند کرنا بھی نفس ہی کا کام ہے ' اس لئے کہ عقلاً ' تو ہم نے اس قدر معلوم کیا کہ یہ شے معاون مقاصد حیات ہے اور یہ شے مخالف لیکن مضر و مفید کو پسند و ناپسند کرنا تو احساسات نفس ہی کا کام ہے - مثلاً ہم گلاب کا پھول دیکھتے ہیں ' اس کی خوشبو سونگھتے ہیں - وہ ہمیں خوشنما معلوم ہوتا ہے ' ہمارا نفس اُسے پسند کرتا ہے ' یہاں گلاب کی شکل ' رنگ اور خوشبو وغیرہ یہ تمام خصوصیتیں ایسی ہی تھیں کہ جن کو ہم نے ظاہری حواس سے محسوس کیا اور نفس نے اُنہیں پسند کر لیا اور گلاب کو ایک پسندیدہ شے سمجھا -

اب گلاب میں بعض خصوصیتیں تجربے سے ایسی بھی معلوم ہوتی ہیں جن کا احساس براہ راست ظاہری حواس نہیں کر سکتے یعنی دوا اس کا مفید صحت ہونا یا دافع مرض ہونا ' اس اعتبار سے بھی نفس ہی ' گلاب کو بہ اعتبار اس کے مفید صحت ہونے کے بھی پسند کرتا ہے -

حقیقت یہ ہے کہ پسندیدگی اور ناپسندیدگی کے تمام تاثرات نفس ہی میں پیدا ہوتے ہیں اور بلحاظ ان تاثرات کی احساسات نفس ہی ہیں ' نفس ہی میں بطور خود استعداد عوامل مختلفہ کے تمیز و تفریق کی ہے -

اگر یہ کہا جائے کہ بعض اشخاص ایک شے کو مرغوب سمجھتے ہیں ' بعض اُسی کو مکروہ ' یہی حال تمام محسوسات و مدرکات کا ہے ' کسی کو کچھ پسند ہے تو کسی کو کچھ ' اس صورت میں ' احساسات نفس کی بنا پر ' کوئی عام حکم کسی شے کے اچھے یا برے ہونے کا کیوں کر لگایا جا سکتا ہے - اور اس صورت میں یہ احساسات کسی صحیح علم کا معیار کیونکر ہو سکتے ہیں ؟

احساسات نفس ' اپنی نوعیت کے اعتبار سے تین قسموں میں فطرتاً منقسم ہیں ' یعنی احساسات نوعی ' احساسات صنفی یا قومی ' احساسات شخصی -

احساسات نوعی وہ احساسات ہیں جو ہر انسان میں مشترک ہوتے ہیں ' صنفی وہ احساسات ہیں جو ہر صنف انسان میں حالات اصناف کے اختلاف و اختصاص کی وجہ سے خاص ہوتے ہیں '

اور شخصی وہ احساسات ہیں جو ہر شخص میں اس کے شخصی افکار و حالات کے اختلاف و تخصیص کی بنا پر ' مخصوص تر ہوتے ہیں -

اس طرح ہر شخص میں تین قسم کے احساسات ہوتے ہیں ' نوعی ' صنفی اور شخصی -

اس صورت میں نوعی احساسات کی بنا پر جو حکم کسی شے کے متعلق ' اُس کے پسندیدہ یا ناپسندیدہ ہونے کے اعتبار سے یا مرغوب و غیر مرغوب یا باعث انبساط و انقباض ہونے کے اعتبار سے لگایا جائیگا ' اس کی صحت میں کیا شک ہو سکتا ہے -

عام طور پر انسان جن چیزوں کو ناپسند کرتا ہے ' اُن کے ناپسندیدہ ہونے میں کس کو تامل ہو سکتا ہے ؟ اب رہے وہ حسیات جن کا تعلق صرف اصناف و اشخاص ہی سے ہے اُن کی بنا پر البتہ کوئی عام حکم نہیں لگایا جا سکتا ہے - اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ

وہ احسات جو جملہ افراد انسانی میں پائے جاتے ہیں یعنی نوعی احساسات یہ ہیں -

۱ — احساس انانیت یعنی اپنی انانیت کا احساس ' یہ وہ احساس ہے جس کی بنا پر انسان خود اپنی ذات کو قدر کی نگاہ سے دیکھتا ہے -

۲ — احساس غیرت ' شرمناک امور کا اندازہ اِسی حاسے سے ہوتا ہے -

۳ — احساس شجاعت ' مخالفات عزت و غیرت اسی کی بنا پر قابل مدافعت معلوم ہوتے ہیں -

۴ — احساس غضب ' نامرضیات کا ممیز یہ حاسہ بھی ہے -

۵ — احساس رغبت ' اسی سے مرغوبات کا امتیاز ہوتا ہے -

۶ — احساس نفرت ' مکروہات کا امتیاز اسی سے وابستہ ہے -

۷—احساس محبت یا حاسہ جمال ' یہ حاسہ ' جمال کا (چاہے جمال ' صوري ہو یا معنوی) آئیڈیا فطری ہے -

۸—احساس خوف ' خوفناک امور کا اندازہ اسی حاسہ سے ہوتا ہے -

۹—احساس مسرت ' مسرت بخش امور کا اندازہ کرنے والا حاسہ -

۱۰—احساس غم ' باعث غم ' احساس غم ہی سے معلوم ہوتا ہے -

۱۱—احساس رشک ' قابل رشک امور کا اندازہ اسی حاسے سے ہوتا ہے -

۱۲—احساس شوق علم ' علمی دلچسپی اسی حاسہ سے وابستہ ہوتی ہے -

۱۳—دوسروں کی مصیبت کا احساس یا حاسۂ ہمدردی -

۱۴—احساس منت پذیری یا احساس شکرگذاری -

۱۵—حاسہ ' ضمیر ' عملی زندگی میں امتیاز حقوق کرنے والا حاسہ -

۱۶—احساس حیرت ' حیرت انگیز امور کا احساس اسی حاسہ سے وابستہ ہے -

۱۷—احساس مزاح ' مضحک امور کا علم اسی حاسہ سے ہوتا ہے -

۱۸—ماں کی محبت اولاد کے ساتھہ ' اگرچہ احساس محبت ہی کی تحت میں ہے مگر باعتبار کیف ایک خاص امتیاز ضرور رکھتی ہے -

۱۹—احساس مدنیت یا حاسۂ تمدن پسندی -

یہ تو وہ بسیط احساسات ہیں جو فطرۃً نوع انسانی میں پائے [۱]

---

[۱] فطرۃً نوع انسانی میں پائے جانے کے معنی یہ ہیں کہ یہ احساسات داخل فطرت ہیں اگرچہ اظہار اُن کا تدریجاً ہوتا ہے ' اُن میں سے بعض احساسات تو ایسے ہیں کہ اُن کے آثار زمانہ شیرخوارگی ہی سے معلوم ہوتے ہیں مثلاً خوف ' عصب ' رغبت ' نفرت وغیرہ اور کچھہ ایسے ہیں جن کا اظہار تدریجاً نشو و نماے ذہن کے ساتھہ ساتھہ ہوتا ہے -

جاتے ہیں اب انھیں احساسات کی بنا پر فہم سلیم کے اثر سے تمام کامل الفطرت انسانوں میں بعض مرکب احساسات بھی پیدا ہوتے ہیں -

مثلاً - احساس شخصیت سے ' خودداری و خوداعتمادی -

احساس شجاعت سے ' استقلال ' ہمت ' اقدام -

احساس غضب سے ' تحمل سلبی طور پر اور احساس مدافعہ ایجابی طور پر -

احساس ہمدردی سے ' ایثار ' سخاوت ' رحم ' کرم -

احساس ضمیر سے ' دیانت ' امانت ' عدالت ' راستی ' ایفائے عہد ' خوش معاملگی '

احساس غم سے' صبر' سلبی طور پر اور فریاد و اظہار غم ایجابی طور پر -

احساس ملت پذیری سے ' احساس مدح وثنا -

احساس تمدن پسندی سے احساس سیاست -

اس طرح' اس قسم کے تمام احساسات کا شمار بھی' جو نوعی احساسات پر مبنی ہیں اور تمام کامل الفطرت انسانوں میں افکار صحیح کی آمیزش سے پیدا ہوتے ہیں ' احساسات نوعی میں ہے -

یہی وہ احساسات ہیں جن کی بنا پر ہم محسوسات و مدرکات کو قابل قبول ' مرغوب ' پسندیدہ ' گوارا ' اچھا ' اہم ' دلچسپ ' باعث تفریح ' موافق ' سکون بخش ' مسرت افزا ' جانفزا یا قابل رد ؛ غیر مرغوب ' ناپسندیدہ ' ناگوار ' برا ' غیر اہم ' غیر دلچسپ ' باعث تکلیف ' مخالف ' پریشان کن ' غم انگیز ' جانفرسا ' وغیرہ ناموں سے ایک کلیہ کے طور پر موسوم کیا کرتے ہیں -

فی الواقع یہ امور ، ان احساسات سے کہاں تک وابستہ ہیں ، اس کا اندازہ کرنے کے لئے ، ایک حاسۂ جمال ہی کو لے لیجئے ، اگر یہ حاسہ ہم میں نہ ہو تو لاکھ کوئی سمجھائے کہ بہار رنگیں ، زمردیں مرغزار ، شہابی شفق ، نیلگوں آسمان ، تاروں بھری رات ، مترنم آبشار ، پرسکون وادی کوہسار ، سامعہ‌نواز نغمات ، اور تمام مناظر و مظاہر رنگ و بو ، دلکش و کیف‌پرور ہیں ، مگر ہم کسی طرح نہ مان سکینگے -

جب مظاہر جمال کی دلکشی کا احساس ، حاسۂ جمال ہی پر منحصر ہو تو اشیاء کی دیگر خصائص زشت و خوب کا احساس ، دیگر احساسات پر کیوں نہ مبنی سمجھا جائے ؟

یہاں تک تو نوعی احساسات کی تشریح و توضیح تھی ، اب صنفی احساسات ملاحظہ فرمائے اور وہ یہ ہیں - احساس قومیت و وطنیت -

اپنی مخصوص معاشرت کی عزت و قدر -
اپنے مخصوص رسم و رواج کی خوبی کا احساس ع
خار وطن از سنبل و ریحان خوشتر -
شخصی احساسات کی تشریح یہ ہے -

اگر انسان کو باعتبار اشتراک نوعیت دیکھا جائے تو ہر انسان ، خواہ وہ دنیا کے کسی حصہ کا رہنے والا ہو اور کوئی زبان رکھتا ہو ، کسی وضع قطع اور صورت شکل کا ہو ، انسان ہے ، لیکن اگر باعتبار اختلاف صنفیت و شخصیت دیکھا جاے تو دو انسان کسی ایک بات میں بھی آپس میں نہیں ملتے ، قطع نظر وضع و لباس کے صورت کا اختلاف ، قد و قامت کا اختلاف ، خد و خال کا اختلاف ، زبان کا اختلاف ، یہ تو ظاہری اختلافات ہیں ، باطنی لحاظ سے ، دماغی ساخت کا اختلاف ، ذہنی قوتوں کا اختلاف ، افکار کا اختلاف ، اطوار کا اختلاف ، ایک دو اختلافات ہوں -

دیکھئے ایک ہی حقیقت یعنی نفس انسانی ' کس قدر مظاہر مختلفہ میں رونما ہے اور پھر بے سبب ' بغیر کسی نظام کے نہیں ' اشتراک و اختلاف کے بھی اسباب ہیں ۔

الف — اسی طرح ' اگرچہ احساسات نوعی تمام انسانوں میں مشترک ہوتے ہیں ' پھر بھی مرضیات و نامرضیات کا دائرہ ہر شخص کا کچھ نہ کچھ مختلف ہوتا ہی ہے - یعنی ہر شخص کے احساسات نوعی کے محسوسات میں کچھ تفریق ہوتی ہی ہے - اور یہ نتیجہ ہوتا ہے حالات گرد و پیش کے اختلاف کا ' مثلاً زید میں احساس نفرت ہے اور اس کی بنا پر وہ متعدد چیزوں کو قابل نفرت سمجھتا ہے جن میں سے کچھ تو ایسی ہیں جن سے تمام انسان نفرت کرتے ہیں اور کچھ ایسی ' جن سے اور لوگ تو نفرت نہیں کرتے صرف زید ہی اُن سے نفرت کرتا ہے ' مثلاً مشاغل میں ' اُسے سیر و تفریح سے نفرت ہے ' علوم میں ' ریاضیات سے نفرت ہے ' اخلاقیات میں ' تحمل کو بزدلی کا مرادف سمجھتا ہے ' یہ ہیں زید کے شخصی احساسات -

ب — چور ڈاکو ' بدمعاش ' دنیاکی نظر میں ذلیل ہوتے مگر وہ اپنے آپ کو ایسا نہیں سمجھتے ' یہ ہے شخصی احساس -

ج — بعض اشخاص میں ناقص الفطرت ہونے کی وجہ سے ' بعض نوعی احساسات جبلی طور پر نہیں ہوتے ' اس لئے اُن کے اضداد پائے جاتے ہیں مثلاً احساس غیرت نہیں ہوتا ' اس لئے بےغیرتی و بےحیائی پائی جاتی ہے حاسۂ شجاعت نہیں ہوتا ' اس لئے بزدلی پائی جاتی ہے ' یہ شخصی احساسات ہیں -

بعض اشخاص میں مخالف فطرت تعلیم و تربیت کے اثر سے بعض نوعی احساسات ضعیف و مردہ ہو جاتے ہیں اس صورت میں بھی حسیات

مردہ کے اضداد اُن میں پیدا ہو جاتے ہیں ' مثلاً احساس عزت کے بجائے دنائت ہمدردی کے بجائے بے رحمی ' سخاوت کے بجائے بخل اور یہ شخصی احساسات ہیں -

د—بعض اوقات ایک حاسہ دوسرے حاسہ سے مغلوب ہوکر ایک شخصی حاسہ کی بنیاد ہو جاتا ہے مثلاً غلبۂ محبت ' غم عزت و آبرو سے بےنیاز کر دیتا ہے یا غلبۂ خوف و غضب میں انسان خلاف عزت و ضمیر باتوں کو اختیار کر لیتا ہے یہی صورت انتہائے رغبت یعنی حرص و ہوس میں ہوتی ہے ' -

ہ—بعض اوقات کوئی حاسۂ نوعی' مشق یعنی عمل پیہم یا کسی شخص کی فطرت مخصوص کی وجہ سے ' غیر معمولی ارتقائی صورت اختیار کر لیتا ہے - مثلاً ہمدردی ایک حاسۂ نوعی ہے - مگر بعض اشخاص میں یہ حاسہ اس قدر بڑھ جاتا ہے یا پیدائشی طور پر بڑھا ہوا ہوتا ہے کہ وہ کسی شخص کی مصیبت دیکھ ہی نہیں سکتے - اس لئے ایسے مواقع سے گریز کرتے ہیں یا گریز کرنے لگتے ہیں -

و—بعض اوقات ' انحطاط احساسات سے بھی شخصی احساسات کی بنیاد پڑتی ہے - مثلاً حاسۂ رغبت کے انحطاط و تنزل غیر معمولی سے ایک عام بےرغبتی جو رہبانیت کے مرادف ہوتی ہے پیدا ہو جاتی ہے غرضکہ احساسات نوعی جب اپنی حدود سے متجاوز ہو جاتے ہیں تو شخصی احساسات کی صورت اختیار کر لیتے ہیں چاہے تجاوز ان کا اعتبار ارتقا ہو یا باعتبار انحطاط و تنزل -

ز—بعض اوقات دو حاسے شخصی و نوعی آپس میں مخلوط ہوکر ایک تیسرے شخصی حاسہ کی صورت اختیار کر لیتے ہیں مثلاً احساس انتقام

و بزدلی یا پست ہمتی و رشک کی آمیزش سے حسد پیدا ہو جاتا ہے اور حسد ایک شخصی حاسہ ہے -

ح— دفع نامرضیات و حصول مرضیات کے ذرائع ہر شخص کے افکار و حالات کی بنا پر مختلف ہوتے ہیں ' اس طرح بعض شخصی احساسات بھی ہر شخص میں جداگانہ طور پر دفع مضرت جلب منفعت کی بنیاد ہوتے ہیں ' کوئی اکتساب معاش میں تجارت کو پسند کرتا ہے تو کوئی زراعت کو ' کوئی مجادلۂ حیات ' تنازعۃالبقا میں مدافعت بہتر سمجھتا ہے تو کوئی اقدام کو ترجیح دیتا ہے -

ط— اختلاف سن و سال کا اثر بھی احساسات پر ہوتا ہے - بعض چیزیں بچپن میں اچھی معلوم ہوتی ہیں مگر وہ جوانی میں مرغوب نہیں ہوتیں - اس طرح اقتضائے عمر سے بعض مخصوص شخصی اِحساسات پیدا ہو جاتے ہیں -

ی— بعض اوقات کوئی حاسہ تمام احساسات پر چھا جاتا ہے مثلاً انتہائے غم میں کوئی احساس انسان کو نہیں ہوتا یہ شخصی حاسۂ بے حسی ہے -

ک— اختلاف مزاج و ذہنیت سے بھی بعض جدید احساسات پیدا ہو جاتے ہیں - مثلاً بعض مشتعل مزاج بات بات میں مشتعل ہو جاتے ہیں ' یا بعض وہمی اشخاص بات بات میں وہم کرتے ہیں -

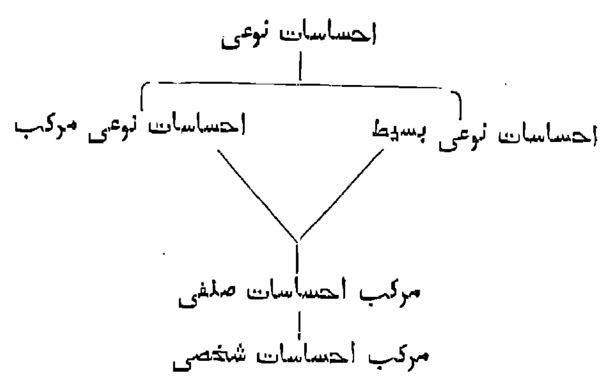
ل— امراض کا اثر بھی احساسات میں تبدیلی پیدا کر دیتا ہے اور بعض جدید احساسات پیدا ہو جاتے ہیں - خوش مزاج آدمی بد مزاج ہو جاتا ہے -

۴۔ جس طرح فہم سلیم کے اثر سے بعض بسیط نوعی احساسات سے تمام کامل الفطرت انسانوں میں کچھہ مرکب نوعی احساسات پیدا ہوتے ہیں اسی طرح افکار ناقص و کج فہمی سے بعض انسانوں میں انہیں بسیط نوعی احساسات سے کچھہ شخصی مرکب احساسات بھی پیدا ہو جاتے ہیں مثلاً

احساس شخصیت سے - غرور ، تکبر ، فخر و مباھات - غضب سے ، خصومت عام ، جدال پسندی -

اس سے آپ اندازہ کیجئے کہ شخصی احساسات کیا ہیں اور وہ کس طرح پیدا ہوتے ہیں - احساسات شخصی کتنے ہی ہوں مگر اُن کی آفرینش بھی احساسات نوعی سے نفیاً یا اثباتاً کوئی نہ کوئی تعلق ضرور رکھتی ہے - اس طرح نوعی احساسات کے تعلق اور افکار و حالات کے اثر سے شخصی احساسات مرکب ہوتے ہیں اور یہی صورت صنفی احساسات کی بھی ہے - خلاصہ یہ ہے کہ -

احساسات نفس انسانی کی تقسیم و ترتیب یوں ہے -



اگر کہا جائے کہ احساسات نفس کا وجود تو تسلیم ، لیکن کوئی حاسۂ نفس فطری نہیں ہوتا صرف تعلیم و تربیت کے نتائج ہیں - چونکہ تعلیم و تربیت ہر شخص کی مختلف ہوتی ہے ، اس لئے احساسات بھی

مختلف ہوتے ہیں اور چونکہ یہ قطری نہیں ہوتے اس لئے اِن کی بنا پر کوئی عام حکم بھی نہیں لگایا جا سکتا -

یہ شبیہ نتیجہ ہے ' حقائق فطرت سے ناواقفیت کا ' غور کیجئے بچے میں جب کچھ بھی تمیز نہیں ہوتا پھر بھی یہ امتیاز ہوتا ہے کہ لوریوں سے اُسے نیند آ جاتی ہے اور کرخت آواز کو سن کر سہم جاتا ہے اور رونے لگتا ' نفس کا یہ احساس یا ادراک جمالیات ' جسے کہنا چاہئے ' کچھ انسان ہی سے شروع نہیں ہوتا بلکہ جہاں سے آثار حیات نمایاں ہونا شروع ہوئے ہیں وہیں سے یہ احساس بھی نمایاں ہونا شروع ہوا ہے ' پھولوں اور پتیوں پر نغمات دلنواز کا اثر مشاہدہ کیا گیا ہے - انسان تو انسان ہے' چرند پرند اپنے بچوں سے محبت کرتے ہیں - پھر انسان کو اپنی اولاد محبوب نہ معلوم ہو ' بچے جب پھولوں کو دیکھکر تالیاں بجاتے ہیں تو کبھی آپ نے غور کیا کہ اس کی کیا وجہ ہے ؟ یہ تو ذرا ہوشیار بچوں میں ہوتا ہے لیکن ۳ - ۴ مہینے کا شیرخوار بھی چراغ کو دیکھکر اُس کی طرف نہایت خوشی سے ہمکتا ہے گویا کہ اس احساس میں وہ پروانے کا شریک ہے -

قوت حافظہ

وہ چیزیں جن کو براہ راست ہم حواسوں سے محسوس کرتے ہیں اور وہ جن کو اس طرح محسوس نہیں کر سکتے ' دونوں جب ایک دفعہ ہمارے علم میں آ جاتی ہیں تو اُن کی ایک یادداشت ہمارا ذہن رکھتا ہے ' وہ یادداشت کس ہیئت و شکل میں ہوتی ہے آیا کچھ نقوش ہوتے یا کوئی اور صورت انفعال ' ہنوز ہمیں اس کا علم نہیں ' اتنا جانتے ہیں کہ اگر کوئی شے حافظہ میں ہے تو وہ توجہ نفس کے ساتھ ہی سامنے آ جاتی ہے - مدتوں کے گذرے ہوئے واقعات نظروں میں پھرنے لگتے ہیں -

واقعات زیست کی وسعت اور معلومات کی کثرت تو یہ چاھتی ھے کہ اگر یہ امور معرض تحریر میں لائے جائیں تو دفتر درکار ھونگے ' مگر قدرت نے یہ کام صرف مختصر سے دماغ [۱] سے اس طرح لیا ھے کہ اھل نظر متحیر ھیں ' سبحان اللہ گویا کہ ایک جرم صغیر ' آئینۂ عالم کبیر ھے یا ایک آبگینہ معلومات کا خزینہ ھے -

ھم کو اپنے حیات شاعرہ اور تعقل و تفکر میں قوت حافظہ کی کس حد تک ضرورت ھے ' اس کا اندازہ کرنے کے لئے آپ یہ سوچئے کہ اگر قوت حافظہ ھم میں نہ رھی تو ھمارا کیا حال ھو - ھم اُس بچے کی طرح ھو جائیں ' جس کا ذھن ھر قسم کے معلومات سے خالی ھوتا ھے - لیکن بچہ رفتہ رفتہ معلومات میں ترقی کرتا مگر ھم میں یہ بات بھی نہ ھو - ادھر ھم کسی شے کا علم حاصل کریں اور اُدھر بھول جائیں نہ کچھہ سوچ سکیں نہ سمجھہ سکیں انتہا یہ ھے کہ بات بھی نہ کر سکیں اس لئے کہ بات کرنے کے لئے بھی لفظوں اور کلموں کی ضرورت ھو اور اُن سے ھمارا ذھن محروم ھو -

اِس سے آپ یہ سمجھہ سکتے ھیں کہ تعقل میں قوت حافظہ کہاں تک معین ھوتی ھے کہ جب ھم کسی امر پر غور کرتے ھیں تو معلومات کا تمام سرمایہ قوت حافظہ ھی سے مستعار لیتے ھیں -

قوت انتقال ذھن

ایک شخص ھے جس کو بڑی بڑی کتابیں زبانی یاد ھیں اور حواس بھی اُس کے درست ھیں - مگر جس موقعہ پر جس بات کے یاد آنے کی ضرورت ھے ' اسے یاد نہیں آتی ' زید نے بارھا اُس کے ساتھہ فریب کئے ھیں

---

[۱] دماغ ایک عضو مرکب مبدائے اعصاب ھے ' جو غشائیں و شرائیں داوردہ و مخ یعنی مغز سے مرکب ھے ' تشریح کے لئے فن تشریحات بدن کی طرف رجوع کرنا چاھئے -

مگر پھر بھی وہ اُس کی باتوں میں آ جاتا ہے ' آپ کہیں گے کہ وہ بےوقوف ہے دیکھنا یہ ہے کہ اُس کے ذہنی قوتوں میں کیا کمی ہے ؟ قوت انتقال ذہن کا یہی کام ہے کہ ادنیٰ سی علامت مشابہ کی بنا پر ' تمام واقعات و حالات جنہیں کچھہ بھی تعلق صورت موجودہ سے ہو ہمارے سامنے لے آئے -

جب ہم کسی مسئلہ پر غور کرتے ہیں تو اس سے متعلق اس قدر مسلسل معلومات سامنے آتے ہیں کہ خیال ہوتا ہے کہ ذہن میں ہمارے معلومات بھی لغات کی طرح مرتب ہیں ' لغات میں الفاظ ردیف‌وار جمع ہوتے اور ذہن میں تصورات نوع بہ نوع -

اس سے آپ اندازہ کیجئے کہ تفکر و تعقل میں کہاں تک یہ قوت معاون ہو سکتی ہے -

قوت واہمہ

جو چیزیں دنیا میں کہیں نہ ملیں ' اُن کو آپ عالم وہم میں تلاش کر سکتے ہیں ' بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ صرف وہم سے ہم ایسے نتائج پر پہونچ جاتے ہیں جن کا گمان بھی نہیں ہوتا ' توہم بھی ایک قسم کا انتقال ذہن ہے - لیکن خلاف قیاس اور خلاف معمول مگر کبھی مطابق واقعہ بھی ثابت ہوتا ہے ' عقلا کے وہم میں اس قسم کی رسائی زیادہ ہوتی ہے - اور سفہا میں کم - واہمہ کی غایت نظام ذہلیت میں یہی ہے کہ بعض اوقات جب اور کوئی صورت قیاس نہیں ' ہوتی تو صرف توہم سے ہمارا ذہن جزئیات سے کلیات کی طرف متبادر ہوتا ہے -

علم و ادراک

سوچنا ' سمجھنے کے لئے یا تعقل ' علم و ادراک کے لئے ہوتا ہے ' تفصیل گذشتہ سے ہمارا یہی مدعا تھا کہ آپ کو معلوم ہو جائے کہ ہمارے

تفکر و تعقل کے اصول و ذرائع کیا ہیں تاکہ حاصل تعقل یعنی مسئلہ علم و ادراک کے سمجھنے میں سہولت ہو -

جیسا کہ ہم احساس ظاہری کے بیان میں کہہ چکے ہیں ' ادراک کی ابتدا تو احساس کے ساتھ ہی ہو جاتی ہے مثلاً ہم ایک شے کو دیکھتے ہیں' یہ احساس ظاہری ہے ' ہمارے نفس کو اِس احساس کا امتیاز ہوتا ہے یہ وقوف نفس یا شعور ہے اور یہی ادراک کی ابتدا یا ابتدائی ادراک ہے -

اس طرح کسی شے کے ابتدائی ادراک میں صرف ہم کو کسی شے کے ہونے ہی کا علم ہوتا ہے یعنی اتنا ہی معلوم ہوتا کہ کوئی شے ہمارے پیش نظر ہے ' لیکن وہ کیا ہے ' درخت ہے یا پتھر یا کوئی اور شے ؟ اس کے لئے ہم اپنی قوت حافظہ و انتقال ذہن سے کام لیتے ہیں ' اپنے تمام معلومات پر نظر ڈالتے ہیں ' اُس شے کی دوسری اشیاء سے مشابہت و مغائرت معلوم کرتے ہیں ' جب کہیں یہ سمجھ سکتے ہیں کہ وہ کیا شے ہے -

یہی علم و ادراک کے درجات ارتقائی ہیں کہ پہلے ہمیں کسی شے کے ہونے کا یعنی اُس کے وجود ظاہری کا علم ہوتا ہے پھر اُس کی مشابہت و مغائرت کا بعدہ اُس کے افعال و خواص و منافع و مضار اور دیگر متعلقات کا -

فرض کیجئے ' ایک شخص پہلی ہی مرتبہ گراموفون دیکھتا ہے ' ابتداءً اُسے اتنا ہی علم ہوتا ہے کہ یہ کوئی شے ہے ' لیکن کیا ہے ؟ اس کے لئے وہ اپنے معلومات پر نظر ڈالتا ہے ' گراموفون کو (باعتبار اس کی ساخت کے) ایک مشین کے مشابہ پاتا ہے لیکن مغائرت و تفریق اس قدر پاتا ہے کہ اور مشینیں گاتی نہیں ہیں ' مگر گراموفون سے گانے کی آواز بھی آتی ہے ' وہ اس تفریق کو گراموفون کا امتیاز خاص قرار دیتا ہے ' اور اس طرح ' اُسے ایک گانے والی مشین سمجھتا ہے -

اس لئے کسی شے کے متعلق یہ حکم لگانا کہ وہ کیا شے ہے، بغیر اس تعرف و تعریف کے نہیں ہو سکتا کہ ہمیں یہ معلوم ہو کہ وہ شے (جس کے متعلق ہم کچھ معلوم کرنا چاہتے ہیں) کس حد تک اشیا دوسری چیزوں سے مشترک اور کہاں تک غیر مشترک ہے -

اسی لئے، ہم جب کسی شے کی تعریف کرتے ہیں یعنی یہ بتاتے ہیں کہ وہ کیا ہے، تو اول یہ بتاتے ہیں کہ وہ کن چیزوں سے مشابہ ہے پھر یہ کہ اُس کا امتیاز کیا ہے - اس کو واضح طور پر سمجھنے کے لئے حسب ذیل مثالوں پر غور کیجئے -

۱—گلاب کا پھول -
۲—چمبیلی کا پھول -
۳—نرگس کا پھول -
۴—آم کا درخت -
۵—سیب کا درخت -
۶—جامن کا درخت -
۷—دھاڑنے والا، حیوان (شیر) -
۸—ھنھنانے والا، حیوان (گھوڑا) -
۹—بھونکنے والا، حیوان (کتا) -

ہر مثال کا جزو اول یہ ظاہر کرتا ہے کہ وہ کوئی تخصیص و امتیاز بھی رکھتا ہے اور جزو دویم سے اشتراک بھی اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ جزو دویم، جس سے جزو اول اشتراک رکھتا ہے، جزو اول کے مقابلے میں، ایک غیر مخصوص و عام شے ہے پھول، درخت، حیوان ایسی چیزوں کے نام ہیں کہ ان کے ذیل میں بڑی گنجایش ہے، پھول صدھا قسم کے ہوتے ہیں،

درخت ہزارہا طرح کے اور یہی حال حیوان کا ہے - اس لئے ایسی چیزوں کو اجناس کہتے ہیں ' جنس کی تعریف یہی ہے کہ اُس سے متعدد انواع متعلق ہوں اور وہ ہر نوع متعلق کی ماہیت کا جزو عام ہو جیسا کہ امثلہ مذکورہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ پھول ' درخت اور حیوان کا تعلق متعدد انواع سے ہے - امثلہ مذکورہ کے اجزائے اول ' یعنی گلاب ' چنبیلی ' نرگس وغیرہ یہ سب انواع ہیں - نوع اُسے کہتے ہیں ' جو کسی جنس سے بھی کوئی تعلق رکھتی ہو اور کوئی خصوصیت نوعی بھی رکھتی ہو ' گلاب چنبیلی نرگس وغیرہ کے وہ نوعی امتیازات جن کی وجہ سے وہ اِن ناموں سے موسوم ہیں ' ان انواع کی نوعی خصوصیتیں ہی ہیں -

اجناس و انواع ہمیشہ اپنے افراد کے ضمن میں پائے جاتے ہیں ' تنہا نہ کہیں مطلق حیوان کو پا سکتے ہیں نہ مطلق انسان کو مگر جو تعلق جنس کا اپنے افراد سے ہوتا ہے وہ نوع کا اپنے افراد سے نہیں ہوتا ' جنس اپنے افراد کی ماہیت کلی نہیں ہوتی مگر نوع اپنے افراد کی ماہیت کلی یا عین ماہیت ہوتی ہے ' اس کو یوں سمجھئے کہ حیوان جنس ہے ' اور یہ جنس اپنے افراد ' زید و عمر میں بھی پائی جاتی ہے اور ان کے سوا اور چیزوں میں بھی - اس لئے کہا گیا ہے کہ جنس اپنے افراد کی ماہیت کلی نہیں ہوتی یعنی کسی شے کی جنس معلوم ہونے کے بعد بھی اُس کی پوری ماہیت نہیں معلوم ہوتی ' اس لئے ضرورت ہوتی ہے کہ اُس کی نوعیت بھی معلوم کی جائے ' نوعیت معلوم ہو جانے کے بعد البتہ کسی شے کی مکمل ماہیت معلوم ہو جاتی ہے - اس لئے کہ نوع کے بعد کوئی تفریق باقی نہیں رہتی - انسان نوع ہے اور یہ نوع اپنے افراد ' زید عمر وغیرہ کی عین ماہیت ہے ' کوئی انسان ہو ' کہیں رہتا ہو ' کسی خد و خال کا ہو مگر انسان ہی سمجھا جائےگا - اسی لئے اشیاء کی تعریف میں صرف

جنسیت و نوعیت ہی کا لحاظ رکھا جاتا ہے [۱] - یہ معلوم کرنا کہ ایک شے ' کن چیزوں سے مشابہ ہے یا کن چیزوں سے اور کوئی تعلق و اشتراک رکھتی ہے - یہ تلاش جنس ہے ' اور اس امر کا تعین کرنا کہ ایک شے اپنی نوعیت کے اعتبار سے کیا خصوصیت رکھتی ہے ' یہ تعین نوعیت ہے -

زبان ہی ذریعۂ تفہم و تفہیم ہے

مسئلہ ادراک میں ' بحث جنس و نوع کی اہمیت کا انداز کرنے کے لئے آپ اپنی زبان پر نظر ڈالئے ' اس لئے کہ زبان ہی سمجھنے ' سمجھانے کا ایک واحد ذریعہ ہے ' آپ کسی کو کوئی بات سمجھاتے ہیں تو الفاظ و کلمات ہی کے ذریعہ سے سمجھاتے ہیں اور جب خود غور کرتے ہیں تو بھی زبان سے قطع نظر نہیں کر سکتے -

ہر زبان میں ' اشخاص و افراد و اشیا کے بعض مخصوص ناموں کو چھوڑ کر ' زیادہ تر ایسے ہی نام ملینگے ' جو کسی جنس و نوع پر دلالت کرتے ہوں - مثلاً ' دریا ' پہاڑ ' آباد ' ویران ' صحرا ' بستی ' عمارت وغیرہ - اس کی یہی وجہ ہے کہ سمجھنے ' سمجھانے میں بغیر اس کے کام ہی نہیں چلتا کہ اشیاء کے عام تصورات ہمارے پیش نظر ہوں مثلاً اگر ہمیں زید و عمر سے بحث نہ ہو اور مطلق انسان ہی کے متعلق کچھ کہنا ہو تو بغیر اِس لفظ انسان کے اور بغیر اس لفظ کے عام مفہوم کے کام ہی نہیں چل سکتا - یہ لفظ انسان ایک ایسا لفظ ہے کہ جس کے تحت میں دنیا بھر کے انسان داخل ہیں ' اب اگر ہم مطلق انسان کے متعلق کوئی مفید

---

[۱] جنس قریب و فصل قریب کے علم سے کسی شے کی کامل تعریف معلوم ہو جاتی ہے مگر بہت سی چیزیں ایسی ہیں کہ ہمیں اُن کی فصل نہیں معلوم صرف جنس ہی معلوم ہے مثلاً سیکڑوں چرند ' پرند ہیں جن کی فصل ہمیں نہیں ' صرف جنس قریب یعنی چرند پرند معلوم ہے ' اس سے آگے بجز اس کے کہ اعراض عامہ کا استقصاء کیا جائے اور کوئی صورت نہیں مثلاً طوطے کی تعریف یوں کریں کہ ایک پرند ہے ' سکھانے سے آدمی کی سی بولی بولنے لگتا ہے چونچ ٹیڑھی ہوتی ہے وغیرہ یہ تمام جزئیات از قبیل اعراض عام ہیں -

و مضر بات معلوم کر سکتے ہیں تو وہ ہر فرد انسان کے لئے یکساں مضر و مفید ہوگی مثلاً جہل کہ خلاف انسانیت ہے ، ہر انسان کے لئے مضر ہے ۔

اسی لئے اگر کسی زبان سے اسمائے اجناس و انواع کو نکال دیا جائے تو وہ زبان اس قابل ہی نہ رہے کہ اُس کے ذریعہ سے ہم کسی کو کچھہ سمجھا سکیں یا خود کچھہ سمجھہ سکیں ۔

لفظ انسان یا حیوان سے جو مفہوم ہم سمجھتے ہیں ، اُسے تصور کلیہ کہتے ہیں ، اور وہ اس لئے کہتے ہیں کہ اِن الفاظ سے مراد کوئی خاص شخص یا کوئی خاص فرد نہیں ہوتا ، کسی جنس و نوع کے تمام افراد مراد ہوتے ہیں یہی کلیت ان الفاظ میں ہے اور یہی وسعت مفہوم ، تعقل کی روح رواں ہے ۔

تصورات کلیہ

بچے کا ذہن جس طرح رفتہ رفتہ ترقی کرتا ہے اسی طرح ، مطلق انسانی ذہنیت میں بھی ارتقا ہوا ہے ۔ انسان نے جب اِس دنیا میں آنکھہ کھولی تو اُس کو سابقہ جن چیزوں سے پڑا وہ یہی گرد و پیش کی چیزیں تھیں اور اِن چیزوں کا علم اُسے جزئی تصورات ہی کی حیثیت سے ہوا ، جس طرح بچہ جب کچھہ ہوش سنبھالتا ہے اور اپنی گرد و پیش گھر آنگن کی چیزوں کو دیکھتا ہے ، تو ہر شے کا ایک شخصی و جزئی تصور اُس کے ذہن میں قائم ہوتا ہے ، مثلاً جب اُسے کسی پرند کو بتا دیا جاتا ہے کہ یہ کبوتر ہے یا اور کسی جانور کو کہ یہ بلی ہے ، یہ کتا ہے ، یا کسی شخص کو کہ یہ آدمی ہے ، تو ان ناموں سے وہ خاص وہی افراد مراد لیتا ہے جو اُس کے پیش نظر ہوتے ہیں ، ابتداءً اُسے یہ خیال بھی نہیں آتا کہ ان ناموں میں دوسرے ہم نوع افراد بھی شریک ہو سکتے ہیں ۔ اسی طرح انسانی ذہنیت شروع میں ایک بچے کی سی ذہنیت ، لوح سادہ

کی مثال تھی ' لیکن جیسے جیسے اُس کا مشاہدہ وسیع ہوتا گیا ویسے ویسے اُس کے جزئی تصورات میں بھی عمومیت پیدا ہوتی گئی ' اب اُس کے ذہن میں افراد و اشخاص سے گذر کر نوعی تصورات بھی پیدا ہونے لگے ' پہلے تو وہ اپنے آپ ہی کو ' آدمی سمجھتا تھا مگر جب اس نے اپنے ہم شکل و فطرت اور اشخاص بھی دیکھے تو سب کو اپنی طرح آدمی سمجھنے لگا ' اس طرح ایک نوعی تصور اُس کے ذہن میں پیدا ہو گیا جس کو لفظ انسان سے اُس نے تعبیر کیا - اِس کے بعد جب کچھہ اور مشاہدہ میں ترقی ہوئی تو تمام انسانوں میں اُس نے کچھہ خصوصیتیں حیوانوں کی سی بھی دیکھیں یعنی تمام انسانوں کو بعض خصایص کے اعتبار سے شریک حیوانیت پایا ' اس اشتراک کو دیکھکر ایک جلسی تصور ' مطلق حیوان کا اُس کے ذہن میں پیدا ہو گیا جو نوعی تصور سے زیادہ وسیع تھا یعنی تصور حیوان میں تمام انسان اور انسانوں کے سوا تمام جانداروں کی گنجائش تھی ' پھر اور مشاہدہ میں ترقی ہوئی تو حیوان کو بلحاظ نشو و نما ' شریک نباتات پایا - اس طرح ایک جسم نامی بلا قید کا تصور عام پیدا ہوا ' جو تصور نوعی یعنی انسان کے تصور اور تصور جلس قریب یعنی حیوان کے تصور سے بھی زیادہ وسعت رکھتا تھا ' تصور جسم نامی میں تمام انواع کے درخت ' تمام حیوان و انسان باعتبار نشو و نمائے جسمی شریک ہو گئے ' اس کے بعد تصورات میں اور وسعت پیدا ہوئی تو مطلق جسم کا ایک تصور پیدا ہوا ' جس کے تحت میں انسان و غیر انسان یعنی تمام جسم رکھنے والی چیزیں جمادات تک آ گئے ' تصورات کی انتہائی وسعت دیکھئے کہ تصور جسم کے بعد تصور موجود یا تصور وجود نے ہر ممکن واجب شے کو اپنے تحت میں لے لیا -

دیکھئے ارتقائے ذہنیت کے ساتھہ کس طرح تصورات میں بھی وسعت

پیدا ہوتی گئی ' ابتدائی ہوتی ہے اپنی ذات سے یعنی پہلے افراد و اشخاص کے جزئی تصورات پیدا ہوتے ہیں ' پھر نوعی تصورات اس کے بعد جنس و قریب و بعید کے تصورات اور بالاخر جنس‌الاجناس یعنی تصور موجود یا وجود پر تصورات کی وسعتوں کا دائرہ منتہی ہوتا ہے - اس طرح انسان کو اپنا تعلق تمام اشیائے کائنات سے اور کائنات کی ہر شے کا تعلق دوسری شے سے معلوم ہو گیا -

مزید برآں ' تصورات کلیہ کی یہ ترقی اور ذہن انسانی کی یہ تعمیم پسندی کچھہ اشیاء کی ذات ہی تک محدود نہ رہی ' بلکہ متعلقات اشیائے سے بھی متعلق ہوئی اور اس طرح ' کم و کیف کا اندازہ کرنے والے الفاظ حرارت ' برودت ' رلعت ' مصیبت ' جسامت وغیرہ پیدا ہو گئے ' پھر واقعات و حالات کی ہمرنگی کے مشاہدے سے بعض الفاظ تو ایجابی طور پر پیدا ہو گئے مثلاً ہونا یا ہستی اور بعض سلبی طور پر بالمقابل پیدا ہوئے - مثلاً نہ ہونا یا نیستی ' یہاں تک تو بسیط تصورات کلی تھے اب انہیں بسیط تصورات کلی سے مرکب تصورات کلی کی بنیاد پڑتی ہے مثلاً عالم متغیر ہے ' نفس غیر متغیر ہے ' اِن میں سے ہر قضیہ دو تصوروں [۱] سے مرکب ہے' اور ہر تصور ان میں سے کلی ہے' یعنی '' عالم متغیر ہے'' میں' عالم' اور' متغیر' دونوں کلی تصور ہیں - اسی طرح '' نفس غیر متغیر ہے'' میں نفس اور غیر متغیر ہے ہو دو تصورات کلی ہیں - اسی طرح بکثرت مرکب تصورات کلی جنہیں قضایا کہتے [۲] ہیں ' قایم ہوئے اور قائم ہوتے رہتے ہیں -

---

[۱] منطقین کے نزدیک ' قضیہ (تصدیق) تین تصوروں سے مرکب ہوتا ہے مثلاً نفس کو فنا نہیں ' اس میں نفس اور فنا دو تصور ہوئے اور تیسرا تصور اس نسبت کا ہے جو سلبی طور پر فنا کو نفس سے ہے مگر ہمارے نزدیک یہ ہر دو تصورات کی نسبت باہمی خود کوئی تصور کلی نہیں -

[۲] قضایا کی تقسیم کئی اعتبارات سے کی گئی ہے ' مگر یہ موقع اِن تفصیلات کا نہیں -

لیکن ذہن کا کمال یہ ہے کہ ہم روزمرہ بات چیت میں ' ان لفظوں کو جو تصورات کلی پر دلالت کرتے ہیں ' بے تکان استعمال کرتے رہتے ہیں مگر کبھی غلطفہمی نہیں ہوتی ' کبھی لفظ انسان سے کوئی خاص انسان مراد نہیں لیتے اور نہ کبھی لفظ حیوان سے کوئی خاص حیوان مراد لیتے ہیں -

یہاں یہ قابل غور ہے کہ ذہن انسانی نے رفتہ رفتہ کیا کام کیا ' ہمارے علم کی ابتدا ہوتی ہے احساس ظاہری سے پھر اشخاص و افراد کا علم ہوتا ہے یعنی جزئی تصورات ذہن میں پیدا ہوتے ہیں پھر اشیاء کی باہمی اشتراک و اختلاف کا علم ہوتا ہے اور اس طرح نوعی و جنسی تصورات پیدا ہوتے ہیں پھر ان بسیط کلی تصورات کی آمیزش سے مرکب کلی تصورات (قضایا) کا آغاز ہوتا ہے اور بالاخر یہی قضیئے ' مقدمات قیاس کا کام دیتے ہیں اور اس طرح دلیل و حجت [۱] کی ابتدا ہوتی ہے - یہ ہے کچھہ

[۱] دلیل کے لفظی معنی رهنما کے هیں اور اصطلاحاً ثبوت کو کہتے هیں اور اس کی دو قسمیں هیں - انی و لمی ' علت سے معلول پر استدلال کرنا استدلال لمی هے اور معلول سے علت پر استدلال کرنے کو استدلال انی کہتے هیں اور اصول استدلال کو قیاس کہتے هیں اور قیاس کی چار قسمیں هیں - اقترانی - استثنائی - حملی اور شرطی (تفصیل کے لئے فن متعلق کی طرف رجوع کرنا چاهئے) مثلاً همارا دعوی هے کہ " اس راہ سے کوئی گذرا هے " اس دعوے پر دلیل ' یہ قیاس هے کہ اس راہ میں نقش قدم هیں ' جب کسی راہ سے کوئی گذرتا هے تو نقش قدم بن جاتے هیں - نتیجہ - اس راہ سے بھی کوئی گذرا هے - (یہ استدلال انی کی مثال هے)

اصل یہ هے کہ یہ سب کارنامے بھی قوت انتقال ذهن کے هیں کہ همارا ذهن جزئیات سے همرنگ و مشابہ امور کی طرف منتقل هوتا هے ' کوئی تصور جزئی هو یا کوئی مشاهدہ غرضکہ کوئی جزئیہ هو اُس سے متعلق تمام امور معلوم همارے سامنے آجاتے هیں اور اُنهیں سے هم کوئی اصول کلی قایم کر لیتے هیں اور اُسی اصول کلی کے ماتحت پیش نظر جزئیہ پر غور کرتے هیں - اوپر والی مثال هی پر غور کیجئے ' جب هم راستے میں نقش قدم دیکھتے هیں تو همارا ذهن ' اس قسم کے تمام پچھلے تجربات کو سامنے لے آتا هے ' اس طرح اس

تفصیل تصورات کلیہ کی ' اس سے آپ نے یہ اندازہ تو کر لیا ہوگا کہ تصورات کلیہ کی بحث مسئلۂ علم و ادراک میں کس قدر اھم ھے اور تفہم و تفہیم میں کہاں تک ان تصورات کی احتیاج ھے -

---

قیاس کی بنیاد ھمارے تجربات سابقہ ھی ھیں اور یہ مقدمہ کلی کہ جب کوئی کسی راہ سے گذرتا ھے تو نقش قدم بن جاتے ھیں تمام‌تر مشاھدۂ گذشتہ ھی سے ماخوذ ھے -

اس صورت میں ' اگر ھمارے تجربات و مشاھدات وسیع نہ ھوں‌گے تو یقیناً ھمارے تمام وہ قیاسات بھی جن کی بنیاد ھمارے ناقص مشاھدات و تجربات پر ھوگی ' قیاسات مع‌الفارق ھی ھوں‌گی ' مثلاً ایک شخص کا یہ دعوی ھے کہ ' ایک دیوانے میں آثار صحت پائے جاتے ھیں اور وہ عنقریب تندرست ھو جائےگا ' اس دعوی پر دلیل ' اُس کا یہ قیاس ھے ' یہ دیوانہ تبسم ھے ' ھر دیوانے کا تبسم ' آثار صحت کی دلیل ھے ' نتیجہ ' اس دیوانے کا تبسم بھی آثار صحت کی دلیل ھے ترتیب مقدمات اصولی ھے ' مگر نتیجہ کس قدر مضحک ھے - بات یہی ھے کہ قیاسات کے مقدمات ھمارے تجربات و مشاھدات ھی سے ماخوذ ھوتے ھیں ' اگر ھمارے مشاھدات صحیح ھیں تو مقدمات بھی صحیح ھوں گے اور قیاس سے نتیجہ بھی ٹھیک نکلےگا ورنہ نتائج تمام‌تر مغالطات ھی پر مبنی ھوں‌گے - اس لئے اصل شے مسئلہ ادراک میں استقرائے تام ھے اور صحیح نتائج تک پہونچنا استقرائے کامل ھی پر منحصر ھے -

صحیح نتائج تک پہونچنا استقرائے تام پر منحصر ھے

استقراء جزئی مشاھدات سے ' استنباط کلیات نوا میس فطرت کو کہتے ھیں - مثلاً جب ھم نے اکثر اجسام پر حرارت کا یہ اثر دیکھا کہ حرارت کا اثر جسامت کو پھیلا دیتا ھے تو اس مشاھدہ سے یہ کلیہ اخذ کیا کہ حرارت جسامت کو پھیلا دیتی ھے ' یہی استقرائے تام ھے - اگر یہ کہا جائے کہ دنیا میں ھزاروں چیزیں ھیں ' انسان نے ھر شے پر تو حرارت کا یہ اثر نہیں دیکھا - اس لئے یہ کلیہ استقرائے تام پر مبنی نہیں - اگر استقرائے تام کے یہی معنی لئے جائیں کہ ھر کلی (جو استقراء کے ذریعہ سے ماخوذ ھو) جب اپنے تمام افراد پر بر بنائے مشاھدہ صادق آجائے تو وہ کلی سمجھا جائے اور جب جملہ افراد پر کسی کلی کو منطبق کر کے دیکھہ لیں تو اس استقراء کو استقرائے کامل سمجھیں تو یہ ناممکن ' نہ ھم اس طرح کوئی کلیہ قایم کر سکتے ھیں - نہ ھمارا استقراء استقرائے تام سمجھا جا سکتا ھے- استقراء اسی حد تک ممکن ھے کہ کسی کلیہ کو اس کے اکثر افراد پر منطبق کر کے دیکھہ لیا جائے اگر منطبق ھوتا ھو تو وہ کلیہ صحیح ھے ' اور یہی استقراء استقرائے تام و کامل ھے ورنہ ناقص -

حدود علم اور ادراک

فی الحقیقت کیا علم و ادراک کی انتہا یہی ہے کہ انسان نے اشیائے معلومہ کی درجہ بندی کر لی یعنی اجناس و انواع و اصناف و افراد کا تعین کر لیا یا بعض چیزوں کے افعال و خواص و منافع و مضار معلوم کرلیے ؟

ممکن ہے کہ کبھی انسان کائنات کی ہر شے کے متعلق بھی یہ معلوم کر سکے کہ ہر شے قیام حیات کے لئے کہاں تک مفید و مضر ہے اور تمام اشیاء کے مخفی افعال و خواص تجربہ و مشاہدہ میں آ جائیں ' لیکن کیا یہ کامیابی ' علم و ادراک کی انتہا کی مرادف ہوگی ؟

کیا تمام سعی ادراک کا حاصل یہی ہے کہ انسان قیام حیات کو اصل مقصود قرار دیکر ہر شے کو اسی نقطۂ نظر سے دیکھنا چاہتا ہے کہ وہ کہاں تک معاون قیام حیات ہے ؟

خالص علمی جد و جہد کا تو اقتضا یہ ہرگز نہیں کہ اُس کی بنا صرف اغراض فانی پر ہو - یہ وسیع کائنات ' جو ہمارے چاروں طرف ہے ' اس کے متعلق ہمیں کیا معلوم ہے ' کیا ہم یہ جانتے ہیں کہ اس کی علت غائی کیا ہے ؟

کائنات کی وسعتوں کو اگر آپ ناقابل قیاس سمجھتے ہیں تو ہم اپنے سوال کو نہایت محدود کئے دیتے ہیں اور صرف یہ پوچھتے ہیں کہ کیا آپ کو اپنے وجود کی علت غائی بھی معلوم ہے ؟

اگر آپ یہ کہیں کہ ہمارے وجود کی علت غائی ادراک یا حقیقت شناسی ہے تو اس صورت میں ہم ایک سوال آپ سے اور کرینگے ' وہ یہ کہ آپ اپنے مقصد وجود میں کہاں تک کامیاب ہیں ؟

ہمارے تمام استدلالی علوم و مشاہدات کی بنیاد ' صرف محسوسات ہی پر ہے یعنی محسوسات ہی سے بذریعہ مشاہدہ و قیاس بعض نتائج ہم اخذ کر سکیے ہیں ' یہ ہے سرمایہ ہمارے علوم کا ' لیکن یہ کم مائیگی ' علم و ادراک کی انتہا تو نہیں -

یہ سچ ہے کہ علم و ادراک کی کوئی انتہا نہیں ' لیکن ہمارے ذرائع علم اگر یہی ذرائع علم ہیں تو ضرور محدود ہیں ' کیا ہم اپنے انہیں حواسوں اور انہیں قوائے فکر کی رہنمائی میں ' تمام مراحل ادراک کو طے کر سکتے ہیں ؟

کیا ہمیں اپنے مبدا و معاد کا کوئی یقینی علم ہے ؟ مانا کہ بعض قیاسات اس کے مؤید ہیں کہ نفس ایک جوہر ناقابل فنا ہے ' لیکن کیا انہیں ذرائع سے ہم کسی طرح یہ بھی سمجھہ سکتے ہیں کہ بعد انقلاب موت ' ہماری حقیقت ذات ' کس ہیئت نفسی سے باقی رہتی ہے ؟

یہ اور اس قسم کے کسی ایک سوال کا جواب بھی ہمارے مشاہدہ و قیاس کے بس کی بات نہیں ' اور کیوں کر ہو کہ نہ تو اس قسم کے امور محسوسات میں داخل ہیں نہ بطور نتیجہ محسوسات سے اخذ ہو سکتے ہیں -

ایک طرف تو ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ذرائع علم قطعی محدود ہیں ' دوسری طرف ہم کو یہ بھی یقین ہے کہ ہمارا مقصد حیات ' علم یعنی کاوش لا محدود ہے - ذرائع علم کو محدود اور علم کو لا محدود دیکھکر ہمیں حیرت ہوتی ہے -

نظام فطرت میں یہ اصول ' ہر جگہ نظر آتا ہے کہ جو شے ' جس غرض کے لئے ہے اُس غرض کے حصول کے لئے اُس کا نظام ' نہایت موزوں

اور غایت درجہ مکمل ہے مثلاً آلات سماعت و بصارت ہی کو دیکھئے کہ ان کا مقصود نظام جسمانی میں سننا اور دیکھنا ہے ' اب ان کی ساخت پر غور کیجئے کہ اس قسم کے افعال انجام دینے کے لئے کس قدر مکمل اور موزوں ہے ' اسی طرح کائنات کی ہر شے ' کائنات میں جس غرض کے لئے ہے ' اُس مقصد کے حصول کے لئے اس کا نظام قطعی موزوں اور مکمل ہے -

اس نظام فطرت کو دیکھکر ہمیں اس بد گمانی کی جرأت نہیں ہوتی کہ ہم یہ سمجھیں کہ ہمارا فطری مقصود حیات تو ادراک یعنی ایک غیر محدود کاوش و تلاش حقیقت ہے اور ہمارا نظام تعقل قطعی محدود اور اس مقصد کے حصول کے لئے ناکافی و غیر مکمل ہے -

حسن ظن کہتا ہے کہ ظاہری حواسوں اور قوائے ذہنیہ کے سوا بھی کوئی ذریعہ ' حقائق ماورائے طبیعات تک پہونچنے کا فطری طور پر نفس کو حاصل ہوگا - تاکہ انسان اپنے مقصد حیات میں کامیاب ہو سکے [۱] -

نفس انسانی و علم

ہر شے کا نشو و نما اُنھیں چیزوں سے متعلق ہوتا ہے جو اُس شے کے وظائف فطری میں داخل ہوتی ہیں مثلاً ہمارا جسم کہ اپنے نشو و نما میں مناسب حال ماحول اور موافق غذا و آب و ہوا کا طالب ہے ' یہی چیزیں اگر جسم کو حاصل ہوتی رہتی ہیں تو وہ اپنی صحت میں

[۱] ظاہری حواسوں اور قوائے ذہنیہ کے علاوہ ' خود نفس میں ایک استعداد ادراک حقائق ہے ' جس کا ارتقا ارتقائے نفس انسانی کے ساتھہ ساتھہ ہوتا ہے ' اس کے ذریعہ سے ہم ان حقائق تک پہونچ سکتے ہیں جن کا ادراک حواسوں کے ذریعہ سے نہیں ہوسکتا - (دیکھئے فصل ارتقائے نفس)

ترقی کرتا رهتا هے ورنہ روز بروز تحلیل هوتا جاتا هے یہاں تک کہ ایک دن مردہ هو جاتا هے -

یہ کچھہ جسمانیات هي پر منحصر نہیں بعینہ هي یہی اصول ذهنیات میں بهي جاری و ساری هے - نفس انسانی کا جو کچھہ امتیاز هے وہ علم ادراک هی سے هے ' اس لئے علم و ادراک هی کا نفس انسانی تلاشی و مقتضی هے ' اس صورت میں وہ جس قدر اپنے مقتضائے فطری کے حصول میں کامیاب هوتا جاتا هے یعنی جس حد تک فائز ادراک حقیقت هو جاتا هے اُتنا هی اپنے امتیاز و استعداد میں ترقی کرتا جاتا هے اور یہي نفس انسانی کا نشو و نما یا نشو و ارتقا هے - برخلاف اس کے جس قدر اپنے مقتضائے فطری سے دور هوتا جاتا هے یعنی جس حد تک مبتلائے محرومی و جہل هوتا جاتا هے اتنا هی باعتبار اپنی استعداد فطری کے ضعیف و مردہ هوتا جاتا هے اور یہی نفس انساني کا انحطاط یا تنزل هے -

علم اگر علم هے یعنی انعکاس حقیقت هے تو کوئی محدود شے نہیں ' اس لئے نفس انسانی کے ترقی کے مدارج کی بهی کوئی انتہا نہیں ' بر خلاف اس کے اگر جہل منافی علم و ادراک هے تو جہل بهی کوئی محدود شے نہ هونا چاهئے اور اس لئے نفس انسانی کی پستی کی بهی کوئی انتہا نہ هونا چاهئے اور اسی غیر محدود پستي کو زبان مذهب میں درجۂ اسفل السافلین کہا گیا هے یعنی پست ترین درجہ اور یہ واقعہ هے کہ شرافت و رذالت انسانیت کے اس قدر مدارج کثیر افراد انساني میں پائے جاتے هیں کہ عروج و نزول یا ترقی و انحطاط کے حدود متعین نہیں کئے جا سکتے غرضکہ نفس انساني کا نشو و ارتقا

یا عروج و کمال تمام‌تر علم و ادراک کے عروج و کمال پر مبنی ہے اور انحطاط یا تنزل کا واحد سبب جہالت ہی ہے -

اخلاقی نقطۂ نظر سے دیکھئے تو بوی تمام بد اخلاقیوں کی بنیاد ' غلط تعلیم و تربیت یعنی جہل و دماغی تعلیم جہل کے اثر سے بعض نومی احساسات نفس کا ضعیف و مردہ ہو جانا ہے ' اس صورت میں ' جب اصل سبب مرض کا تعین ہو چکا ہے ' علاج بالضد اگر کوئی ہے تو صرف صحیح تعلیم و تربیت ہی ہے ' اسی اصول کار فطری و حکمت عملی سے احساسات ضعیف دوبارہ قوی ہو سکتے ہیں اور اس طرح ایک بد اخلاق شخص پھر انسان بن سکتا ہے -

یہ ہے نفس و علم کا تعلق باہمی اور یہ ہے نفس انسانی پر علم کا اثر ' اور کیوں نہ ہو ' علم کیا ہے ؟ مقتضائے نفس انسانی ہے ' مدعائے فطرت انسانی ہے ' مثالاً

انعکاس و تجلی حقیقت ہے ' ایک کیف انجلائی ہے امتیازاً روح حیات انسانیت ہے ' یعنی اس کی وجہ سے انسان انسان ہے ' اسی لئے تکملۂ انسانیت کا راز بھی صرف علم اور حقیقی علم ہی میں مضمر ہے -

خلاصۂ بحث تعقل

یہ تو آپ کے پیش نظر ہوگا کہ بحث تعقل کی ابتدا ' تعین افعال و قوائے نفس کے بعد ہوئی یعنی اول اس امر کا تعین کیا گیا کہ تعقل نفس کا ایک فعل ارادی ہے - پھر تشکیل عمل تعقل کے لئے ' نظام ذہنیت و اصول و ذرائع تعقل پر ایک تفصیلی نظر ڈالی گئی بعدہ حاصل تعقل یعنی مسئلۂ علم و ادراک سے بحث کی گئی اسی سلسلہ

میں حدود علم و ادراک کے مسئلہ پر بھی غور کیا گیا اور بالآخر نفس و علم کے تعلقات باہمی کی توضیح پر اس بحث کا اختتام ہوتا ہے -

ارادہ

حیات شاعرہ میں

تعقل کے بعد نفس انسانی کی دوسری قوت ' قوت ارادي ہے ' ارادہ ' اعمال ذہنی میں ' تعقل پر مشروط اور اُس سے موخر ہوتا ہے ' وجہ یہ ہے کہ ہر ارادہ کسی غرض کے ماتحت ہوتا ہے اور اغراض کی بنا تفہم و ادراک پر ہے ' اس کي مزید تفصیل یہ ہے -

آپ اپنے تمام اعمال ارادی پر نظر ڈال جائیے ' یہی پائیںگے یا تو آپ جلب منفعت کے لئے کوئی ارادہ کرتے ہیں یا دفع مضرت کے لئے اور احساسات نفس کی بحث میں آپ یہ معلوم کر چکے ہیں کہ مضر و مفید کی تمیز و تفریق ' پسندیدگي و ناپسندیدگی کے اعتبار سے ' احساسات نفس ہی سے متعلق ہے یعنی اِن امور کا ادراک ' احساسات نفس ہی کے ذریعہ سے ہوتا ہے ' اب جو شے ہم کو اچھی معلوم ہوتی ہے اس کو حاصل کرنا چاہتے ہیں اور جو بري معلوم ہوتی ہے اُس کو دفع کرنا چاہتے ہیں یا اُس سے گریز کرنا چاہتے ہیں ' اِس طرح ارادہ کی بنا ' اغراض پر اور اغراض کی ادراک پر ہوتی ہے - اِس سے آپ یہ تو سمجھہ ہی گئے ہونگے کہ اغراض
محرکات ارادہ اغراض ہی محرکات ارادہ ہوتے ہیں - اب رہا یہ امر کہ
ارادہ ایک حرکت نفسی ہے ارادہ فی نفسہ ہے کیا ' سو اِس کا شعور ہمیں براہ راست ہوتا ہے کہ ہمارا ارادہ ' ہماري ذات یا ہماري انانیت کي ایک حرکت نفسي ہے جو بے غرض و غایت نہیں ہوتی -

چونکہ بنائے ارادہ ' اغراض پر ہوتی ہے ' اس لئے اغراض کی تفصیل

بھی یہاں ضروری تھی مگر ہم نے بہ مصلحت اِس کو ایک دوسرے موقع کے لئے اُٹھا رکھا ہے [۱] -

حیات طبیعی

یہاں تک افعال حیات شاعرہ کی تفصیل و توضیح تھی ' اب ہم حیات غیر شاعرہ یا حیات طبیعی کے افعال کی تشریح کی طرف متوجہ ہوتے ہیں - حیات غیر شاعرہ یا حیات طبیعی کے افعال کی مرکز و مصدر طبیعت ہے مگر طبیعت کیا ہے ؟ بعض حکمائے اسلام ' مصنفین رسائل اخوان الصفا کی رائے میں ' طبیعت ' ایک قوت نفس کلی ہے جو تمام اجسام بسیط و مرکب یعنی عناصر و جماد و نبات و حیوان میں ساری اور ہر جسم مرکب و غیر مرکب (بسیط) کی متحرک و مدبر ہے [۲] -

لیکن ہمارے نزدیک ' جیسا کہ ہم بحث افعال نفس میں کہہ چکے ہیں ' طبیعت قوت نفس نہیں بلکہ نفس کی وہ متعین صورت ہے جس کی تحدید ' تفریق انانیت سے ہوتی ہے ' نفس ہی اُن غیر مخصوص افعال کے متحرک ہونے کے اعتبار سے جن کا تعلق نہ صرف انسانی حیات غیر شاعرہ سے ہے بلکہ بقدر قابلیت انواع ' ہر نوع کائنات سے ہے ' بالمقابل انانیت ' طبیعت کہلاتا ہے ' اِس طرح نفس ہی متحرک و مدبر اجسام بسیط و مرکب ہے -

نفس کے وہ افعال جن کا تعلق انسانی حیات غیر شاعرہ یا حیات اعمال تغذیہ و تنمیہ طبیعی سے ہے ' تغذیہ ' تنمیہ اور تولید مثل ہیں - تغذیہ ' و تولید مثل جملہ اُن اعمال جذب غذا و دفع فضول ' تنفس و دوران خون وغیرہ پر مشتمل ہے ' جن کا ماحصل تشکیل و تکمیل و بقا و قیام

[۱] دیکھئے مبادیات اخلاق -

[۲] دیکھئے رسائل اخوان الصفا جلد دو -

نظام جسمانیت ہے ' تغذیہ ' اعمال نشو و نما پر اور تولید مثل ' اُن اعمال طبیعی پر مشتمل ہے ' جو ذریعۂ افزائش نسل ہوتے ہیں -

استقرار حمل کے بعد ہی سے مادۂ حیوانی (پروٹوپلازم) میں وہ انقلاب شروع ہو جاتے ہیں جن سے جنین کے نظام جسمانی کی تشکیل و تکمیل ہوتی ہے ' مگر اِن جزئیات کی تفصیل علم افعال اعضا سے متعلق ہے ' اِس لئے اِس بحث کا چھیڑنا یہاں مناسب نہیں معلوم ہوتا -

قوائے ثانوی

نظام حیات طبیعی میں ' بعض ثانوی قوتیں [۱] بھی پائی جاتی ہیں ' جو افعال طبیعی میں آلۂ کار طبیعت کی حیثیت رکھتی ہیں اور چونکہ اِن قوتوں کو نظام جسمانی میں ایک خاص اہمیت حاصل ہے ' بغیر اِن کے نظام حیات طبیعی قائم ہی نہیں ہو سکتا اِس لئے کچھ اجمالی تذکرہ اِن ثانوی و آلۂ کار قوتوں کا اِس فصل میں بے محل نہ ہوگا -

حرارت عزیزی اور روح حیوانی یا حرارت مخفی اور حرارت ظاہری

ثانوی قوت ' ایک تو حرارت غریزی ہے جو نشو و نمائے جسم میں آلۂ کار طبیعت ہے اور امتزاج عناصر سے پیدا ہوتی ہے اور مادۂ جسم انسانی میں حرارت مخفی کی حیثیت رکھتی ہے اور دوسری روح حیوانی یا حرارت ظاہری ہے جو تمام حرکات ارادی و طبیعی میں معاون ہوتی ہے - اِس حرارت ظاہری کے (جس کو روح حیوانی کہتے ہیں) پیدا ہونے کی صورت یہ ہے کہ جس طرح کسی شے کے عمل احتراق سے جو آمیزش آکسیجن کے بعد شروع ہوتا ہے ایک شعلہ پیدا ہوتا ہے ' اِسی طرح اجزائے خون کی کیفیت اشتعال (جو اجزائے خون میں حرارت غریزی کے اثر سے ہوتی ہے) اور آکسیجن کے امتزاج

[۱] چونکہ یہ قوتیں ' طبیعت کی ذاتی قوتیں نہیں ' ترکیب جسمانی سے پیدا ہوتی ہیں ' اس لئے اِن کا شمار قوائے ذاتی کے بالمقابل ' قوائے ثانوی میں کیا گیا -

سے شعلہ کے بجائے یہ حرارت جو ایک طرح کی قوت ہے پیدا ہوتی ہے ' یہ قوت جلین میں اس وقت پیدا ہوتی ہے جب اُس کا نظام شرائین واحد و مکمل ہو جاتا ہے اور قلب جلین میں استعداد حرکت انقباضی و انبساطی پیدا ہو جاتی ہے - ابتداے حرکت قلب یوں ہوتی ہے کہ پہلے کچھہ بھڑکتا ہوا خون قلب میں داخل ہوتا ہے پھر اُس کی حدت کے اثر سے قلب میں ایک حرکت انقباضی پیدا ہوتی ہے جو مقتضی ہوتی ہے

قلب کی حرکت انقباضی و انبساطی

آکسیجن کی ۔ اِس طرح عمل تنفس بہ تبیعت حرکت قلب شروع ہوتا ہے ' جب آکسیجن قلب تک پہونچ جاتی ہے تو خون کی کیفیت اشتعال سے مل کر باعث تولید روح حیوانی (حرارت ظاہری) و تفریح قلب ہوتی ہے ' اب قلب میں ایک حرکت انبساطی پیدا ہوتی ہے اور اسی حرکت کے ساتھہ وہ فاضل ہوا ' جس میں سے آکسیجن جذب و صرف اشتعال ہو چکی ہے ' دفع ہوتی ہے ' اِسی کو سانس کا باہر جانا کہتے ہیں اور یہی نفس کی

عمل تنفس و دوران خون

آمد و شد اور عمل تنفس ہے اور اسی نظام حرکت قلب و تنفس سے دوران خون کا تعلق ہے -

یہ ہے طبیعت کی اُن آلۂ کار قوتوں کا اجمالی تذکرہ جو نہ صرف معاون اعمال حیات غیر شاعرہ ہیں بلکہ بالواسطہ معاون اعمال حیات شاعرہ بھی ہیں -

باب سوم

متعلقات نفس اخلاق

و

مبادیات اخلاق

اعمال ارادی ہی کی بنا پر کسی کو بے رحم اور کسی کو رحم دل کہا جاتا ہے اور حقیقت بھی یہی ہے کہ انسان کے معرف اُس کے ارادی اعمال ہی ہوتے ہیں - دیکھنا یہ ہے کہ اختلاف اعمال کے اسباب کیا ہیں ' کیوں ایک شخص بے رحم اور دوسرا رحم‌دل ہوتا ہے ؟

عمل کی ابتدا ' ارادے کی انتہا ہوتی ہے اور یہ ہم ارادے کے بیان میں کہہ چکے کہ محرکات ارادہ ' اغراض ہی ہوتے ہیں ' اس صورت یہ سمجھہ لینا زیادہ دشوار نہیں کہ اختلاف اعمال کے اسباب ' اختلافات اغراض و مقاصد ہی میں مضمر ہو سکتے ہیں۔-

لیکن ہمارے اغراض و مقاصد کی حقیقت کیا ہے ؟ اس کو معلوم کرنے کے لئے کوئی غرض لے لیجئے - زید نے ہمارا کوئی نقصان کیا ہے' اب ہم اس کے خلاف چارہ‌جوئی کرتے ہیں ' ظاہر ہے کہ اس فعل سے ہماری غرض '' انتقام '' ہے اور بنیاد اس غرض کی جذبہ غضب پر ہے - اسی طرح ہمارے تمام اغراض و مقاصد کی بنیاد ' ہمارے جذبات ہی پر ہوتی ہے اور تمام اغراض و مقاصد ' جذبات ہی سے پیدا ہوتے ہیں -

ماہیت جذبات لیکن جذبات کیا ہیں ؟

احساسات نفس کی بحث میں ہم کہہ چکے ہیں کہ علاوہ ظاہری حواسوں کے ' نفس میں کچھہ احساسات اور بھی ہیں اور انہیں سے خوشگوار و ناگوار کی تمیز و تفریق وابستہ ہے یعنی یہ تمیز احساسات نفس ہی سے متعلق ہے کہ بعض امور سے ہم کو شرم آتی ہے ' بعض سے غصہ ' بعض چیزوں سے خوف معلوم ہوتا ہے اور بعض سے محبت ہوتی ہے - یہ شرم ' غصہ ' خوف اور محبت کیا ہے ؟ یہ وہی تاثرات ہیں جو احساسات نفس کے ذریعہ سے خود نفس ہی میں پیدا ہوتے ہیں اور یہی تاثرات ' جذبات ہیں -

جس محسوس کا جیسا اثر' احساسات نفس پر پڑتا ہے اس کے مناسب کوئی جذبہ نفس میں پیدا ہوتا ہے - مثلاً جب ہم دیکھتے ہیں کہ ہماری کوئی چیز ناحق ہم سے چھینی جا رہی ہے تو ہمیں غصہ آتا ہے ' پھر دیکھتے ہیں کہ ڈاکوؤں کی مسلح جماعت عقب میں ہے ' اب خوف پیدا ہوتا ہے ' اتنے میں کوئی شخص غیرت دلانے والے الفاظ استعمال کرتا ہے جن کو سن کر خوف تو دور ہو جاتا ہے اور شرم آ جاتی ہے' ڈاکوؤں کے ظالمانہ رویہ کو دیکھکر' نفرت پیدا ہوتی ہے اور جب انہیں ڈاکوؤں میں سے کوئی ہماری حمایت کرتا ہے تو اُس سے نفرت کے بجاے اُنس پیدا ہوتا ہے - دیکھئے کس طرح محسوسات کے اختلاف سے جذبات میں بھی اختلاف ہوتا گیا - حقیقت میں جذبات کا اختلاف ' تمامتر محسوسات نفس ہی کے اختلاف پر مبنی ہے - لیکن بعض اوقات ایک ہی محسوس کا اثر دو انسانوں میں مختلف جذبات پیدا کرتا ہے مثلاً زید ' عمر کی خوشحالی سے خوش ہوتا ہے مگر خالد ناخوش ' اس کا سبب احساسات کا اختلاف ہوتا ہے اس کی

جزبات بسیط مرکب

صراحت بحث احساسات نفس میں ہو چکی ہے - وہیں آپ یہ بھی معلوم کر چکے ہیں کہ احساسات نفس بسیط '

بھی ہوتے ہیں اور مرکب بھی ' نوعی و صنفی بھی ہوتے ہیں اور شخصی بھی' اس لئے جذبات بھی جو احساسات نفس ہی کے ذریعہ سے نفس میں پیدا ہوتے ہیں ' بسیط بھی ہوتے ہیں اور مرکب بھی ' نوعی و صنفی بھی ہوتے ہیں اور شخصی بھی - جن جذبات کی بنیاد بسیط احساسات نفس پر ہوتی ہے وہ بسیط ہوتے ہیں اور جو مرکب پر مبنی ہوتے ہیں وہ مرکب ہوتے ہیں - مثلاً حسد ایک جذبہ ہے مگر بنیاد اس کی ایک شخصی اور مرکب احساس پر ہے اس لئے حسد ایک مرکب جذبہ ہے ' برخلاف

نوعیت جذبات

اس کے رشک بھی ایک جذبہ ہے مگر بسیط و فطری کہ بنیاد اس کی ایک بسیط و فطری احساس پر ہے - لیکن ہر جذبہ چاہے وہ بسیط ہو یا مرکب یہ امتیاز اس کے ساتھہ ضرور ہوتا ہے کہ اس کے ساتھہ ایک کیفیت انقباض یا انبساط نفس میں ضروری ہوتی ہے - یعنی کوئی جذبہ ایسا نہیں ہوتا کہ اُس کے ساتھہ نفس میں کوئی کیفیت انقباض و انبساط نہ ہوتی ہو - اس لئے ہم کہتے ہیں کہ تمام جذبات اپنی نوعیت کے اعتبار سے دو ہی قسم کے ہوتے ہیں انقباض آمیز یا انبساط آمیز - مثلاً جب جذبۂ محبت نفس میں ہوتا ہے تو اُس کے ساتھہ ہی ایک انبساط بھی نفس میں ہوتا ہے اور جب جذبۂ غیرت نفس میں ہوتا تو اس کے ساتھہ ایک کیفیت انقباض بھی نفس میں ہوتی ہے غرضکہ جذبات یا تو موجب انبساط ہوتے ہیں یا موجب انقباض ' یہی انواع جذبات ہیں -

انہیں انواع جذبات سے نوعیت اغراض کا تعین ہوتا ہے یعنی جو محسوسات انقباضی جذبات پیدا کرتے ہیں ' نفس ان سے

نوعیت اغراض

گریز کرنا چاہتا ہے یا اُن کو دفع کرنا چاہتا ہے - اس طرح اغراض کی ایک نوع کا تعین ہوتا ہے یعنی اغراض دفع مضرت - اب رہے وہ محسوسات جو نفس میں انبساطی جذبات پیدا کرتے ہیں ان کو نفس

حاصل کرنا چاهتا هے اس طرح اغراض کی دوسری نوع ' اغراض جلب منفعت کا تعین هوتا هے - یہی انواع اغراض هیں -

یہ هے تشریح و تفصیل اغراض و جذبات نفس - اصل سوال یہ تھا کہ اختلاف اعمال کے اسباب کیا هیں ' کیوں ایک شخص رحمدل اور دوسرا بے رحم هوتا هے ؟

احساسات نفس کی بحث میں آپ یہ معلوم کر چکے هیں کہ هر انسان میں تین قسم کے احساسات هوتے هیں ' نوعی صنفی اور شخصی - احساسات نوعی تو هر شخص میں مشترک هوتے هیں اور صنفی اور شخصی مختلف ' اس لئے جذبات بھی جن کی بنا احساسات نفس هی پر هوتی هے - کچھہ تو هر شخص کے مشترک هوتے هیں اور کچھہ مختلف ؛ انہیں مختلف جذبات کی وجہ سے هر شخص کے اغراض و مقاصد بھی مختلف هوتے هیں اور اختلاف اغراض و مقاصد سبب اختلاف اعمال هوتا هے -

سبب اختلاف اعمال

اس طرح اصل سبب ' اختلاف اعمال کا ' اختلاف جذبات هے ' اب اگر کوئی شخص رحمدل هے اور مصیبت‌زدہ لوگوں کی مدد کرتا هے تو اُس کے اس فعل کی بنا اس کے جذبہ نوعی یعنی جذبۂ همدردی پر هے - برخلاف اس کے اگر کوئی شخص بے رحم هے ' کسی مصیبت‌زدہ پر اُسے رحم نہیں آتا تو اس کے اس فعل کی بنا خود اس کے جذبہ شخصی یعنی جذبۂ بے رحمی پر هے لیکن اگر کسی شخص سے اتفاقاً کوئی ظالمانہ حرکت هو جائے یا کوئی شخص کسی مصیبت‌زدہ کو کبھی سلسلے سے کوئی امداد دے دے تو ایسی صورت میں نہ اول الذکر ظالم سمجھا جا سکتا هے نہ آخر الذکر رحم دل؛ هاں اگر کوئی شخص همیشہ بلا فکر و تردد دوسروں سے همدردی کرتا هو تو

وہ محدود انسان سمجھا جا سکتا ہے یا اس کے برخلاف اگر کوئی شخص ہمیشہ بلا فکر و تردد دوسرے پر ظلم کرتا ہو تو وہ ضرور ظالم سمجھا جا سکتا ہے -

کوئی فعل ہو اس کے دوام و استمرار سے ایک ملکہ نفس میں پیدا ہو جاتا ہے ' اگر ہم کچھہ دنوں بہ تکلف اپنی ذات پر تکلیف گوارا کر کے اہل حاجت کی امداد کریں تو اس فعل کے دوام و استمرار سے بالاخر نفس میں ایک ملکۂ ایثار پیدا ہو جائیگا اور پھر ہم بلا تکلف ایثار برت سکینگے - اسی طرح مختلف اعمال کی مداومت سے مختلف ملکات نفس میں پیدا ہو جاتے ہیں - انھیں ملکات نفس کو اخلاق کہتے ہیں ' ہر ملکۂ نفس ایک خلق ہے اور ہر خلق سے کوئی عمل متعلق ہوتا ہے -

ماہیت اخلاق

اعمال کے اختلاف کی بنیاد پڑتی ہے ' اختلاف احساسات سے ' اس طرح کے مختلف احساسات سے مختلف جذبات پیدا ہوتے ہیں اور مختلف جذبات سے مختلف اغراض و مقاصد کی بنیاد پڑتی ہے اور اختلاف اغراض و مقاصد سبب اختلاف اعمال ہوتا ہے پھر مختلف اعمال کی مداومت سے مختلف ملکات (اخلاق) پیدا ہوتے ہیں ' اب اخلاق سے سلسلۂ اعمال اس طرح وابستہ ہو جاتا ہے کہ اعمال کے صدور میں کوئی تکلف و تردد نہیں رهتا ' اس طرح نفس کے اعمال ارادی کا نظام مکمل ہو جاتا ہے -

اخلاق ملکات نفس ہیں

چونکہ اخلاق کی بنیاد بھی در حقیقت جذبات ہی پر ہوتی ہے اِس لئے اخلاق کی تقسیم بھی بجنسہ اُسی طرح ہے جس طرح جذبات کی یعنی اخلاق نوعی بھی ہوتے ہیں صنفی اور شخصی ' بھی جن اخلاق کی بنیاد نوعی جذبات پر ہوتی وہ نوعی اخلاق

نوعیت اخلاق

ہوتے ہیں اور جن کی بنیاد صنفی اور شخصی جذبات پر ہوتی ہے وہ صنفی اور شخصی اخلاق ہوتے ہیں -

اِسے اِس طرح سمجھئے کہ مطلق اخلاق کی ایک جنس ہے جو اپنے ماتحت انواع سہ‌گانہ یعنی اخلاق نوعی اور اخلاق صنفی اور شخصی پر مشتمل ہے - اب ان ہر سہ انواع کے ماتحت بعض اصناف اخلاق ہیں اور پھر اصناف کے ماتحت بعض افراد اخلاق ' مثلاً اس تفصیل کی اجمالی تشکیل مندرجہ ذیل ہے جس میں ہر نوع کے بعض اصناف و افراد متعلق کو دکھایا ہے -

تفصیل جنس اخلاق یعنی تقسیم اخلاق

	نمبر	اسمائے انواع اخلاق	اسمائے اصناف اخلاق	اسمائے افراد اخلاق
			انانیت ...	خودداری ' خوداعتمادی خودنمائی وغیرہ
			غیرت ...	تمام وہ ملکات جو جذبہ غیرت پر مبنی ہیں
	۱		شجاعت...	عزم ' ثبات ' ہمت ' اقدام وغیرہ
			غضب ...	غصہ ' تحمل (سلبی طور پر)
		اخلاق نوعی	نفرت ...	تمام وہ ملکات جن سے اظہار نفرت ہوتا ہے

	نمبر	اسمائے انواع اخلاق	اسمائے اصناف اخلاق	اسمائے افراد اخلاق
			رغبت ...	تمام وہ ملکات جن سے اظہار رغبت ہوتا ہے
			محبت ...	تمام وہ ملکات جن کی بنا جذبۂ محبت ہے
	۱	اخلاق نوعی	عداوت ...	تمام وہ ملکات جن سے اظہار عداوت ہوتا ہے
			خوف ...	ہراس ' سراسیمگی ' پریشانی وغیرہ
			مسرت ...	تمام وہ ملکات جو جذبۂ مسرت پر متفرع ہیں
			غم ...	تمام وہ ملکات جن سے اظہار غم ہوتا ہے
			رشک ...	تمام وہ ملکات جو رشک پر متفرع ہیں
			شوق علم ...	تمام وہ ملکات جن سے اظہار شوق علم ہوتا ہے
			ہمدردی ...	تمام وہ ملکات جن سے اظہار ہمدردی ہوتا ہے
			عدل ...	تمام ملکات موید عدالت
تقسیم اخلاق			مدنیت پذیری	تمام وہ ملکات جو مدنیت پذیری پر مبنی ہیں

	نمبر	اسمائے انواع اخلاق	اسمائے اصناف اخلاق	اسمائے افراد اخلاق
بلحاظ اصناف افراد اخلاق	۲	اخلاق صنفی	قومیت ...	تمام وہ ملکات جن سے قومی جذبات کا اظہار ہوتا ہے
			وطنیت ...	تمام وہ ملکات جن سے جذبۂ وطنیت ہوتا ہے
	۳	اخلاق شخصی	بزدلی ...	تمام وہ ملکات جن سے اظہار بزدلی ہوتا ہے
			ظلم ...	تمام وہ ملکات جو خلاف عدل ہیں
			بے حیائی ...	تمام ملکات منافی غیرت
			تذلل ...	تمام ملکات منافی انانیت
			شخصی خلق رغبت	تمام عادات

یہ ہے اجمالی تشکیل اخلاق کی (یعنی ملکات نفس انسانی کی) جن کی تفصیل بجائے خود ایک ایسے وسیع باب کی محتاج ہے جس کی گنجائش اِس مختصر میں نہیں -

تفصیل اخلاق (ملکات نفس انسانی) میں یہ آ چکا ہے کہ نوع اخلاق شخصی کے ماتحت ایک صنف شخصی خلق رغبت بھی ہے

عادات

اور اس صنف کے ماتحت جس قدر ملکات ہیں وہ سب عادات کہلاتے ہیں - اِس کی مزید توضیح یہ ہے ' احساسات نفس کی بحث میں آپ یہ معلوم کر چکے ہیں کہ منجملہ دیگر نوعی و فطری احساسات کے ایک حاسہ رغبت بھی ہے اور یہ حاسہ تمام انسانوں میں مشترک

اور اسی کی بنا پر انسان مرغوبات کا امتیاز کرتا ہے - انسان بہت سی چیزوں کو پسند کرتا ہے ' بہت سی چیزوں سے اُسے رغبت ہوتی ہے مگر ہر شے مرغوب عام نہیں ہوتی ' بعض چیزیں مرغوب عام ہوتی ہیں اور بعض مرغوب خاص ' زید کو متعدد چیزوں سے رغبت ہے ' جن میں کچھہ تو ایسی ہیں جو اور لوگوں کو بھی مرغوب ہیں اور کچھہ ایسی بھی ہیں جو صرف زید ہی کو مرغوب ہیں - اول الذکر مرغوبات عامہ ہیں اور آخرالذکر مرغوبات خاصہ -

اب یہ قابل لحاظ ہے کہ مرغوبات میں یہ تفریق و تخصیص نتیجہ ہوتی ہے ' تخصیص حالات گرد و پیش کا ' ہر شخص ایک مخصوص ماحول میں زندگی بسر کرتا ہے اور اسی تخصیص سے بعض مخصوص و شخصی احساسات کی بنیاد پڑتی ہے - اس طرح شخصی حاسۂ رغبت پیدا ہوتا ہے' جب شخصی حاسۂ رغبت پیدا ہو جاتا ہے ' تو شخصی حاسہ رغبت سے شخصی جذبۂ رغبت اور پھر شخصی جذبۂ رغبت سے بعض مخصوص اعمال متعلق ہو جاتے ہیں اور اب اُنھیں مخصوص اعمال کی مداومت سے بعض مخصوص ملکات پیدا ہوتے ہیں : انہیں مخصوص ملکات کو جن کی بنافی الحقیقت شخصی حاسۂ رغبت ہی پر ہوتی ہے ' عادات کہا جاتا ہے ' عادات بھی ملکات نفس ہی ہیں مگر چونکہ بنیاد ان کی فطری حاسۂ رغبت کے بجائے شخصی و غیر فطری حاسۂ رغبت پر ہوتی ہے اس لئے امتیازاً ان کو عادات کہا جاتا ہے -

مثلاً زید افیون سے یا قماربازی سے رغبت رکھتا ہے اور اس رغبت کی بنا زید کا شخصی حاسہ رغبت ہے جو پیدا ہوا ہے ' حالات گرد و پیش کی تخصیص سے ' اب اس شخصی احساس سے ' ایک شخصی جذبہ اور شخصی جذبہ سے ایک مخصوص عمل متعلق ہوتا ہے جس کو

ہم افیون کھانا یا جوا کھیلنا کہتے ہیں ' اب ان اعمال کی مداومت سے بعض مخصوص ملکات عمل زید کے نفس میں پیدا ہو جاتے ہیں جن کو عادت قماربازی و افیون‌نوشی کہا جاتا ہے -

اس سے آپ اتنا تو سمجھ گئے ہونگے کہ عادات و اخلاق میں کیا اشتراک ہے اور کیا اختلاف ہے اور عادات کیونکر پیدا ہوتے ہیں -

معیار اخلاق

ماہیت اخلاق معلوم ہونے کے بعد ایک نہایت اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ہم کس بنا پر کسی خلق کو مستحسن و غیر مستحسن سمجھ سکتے ہیں ' اخلاقیات میں تفریق رذائل و فضائل اخلاق کا معیار کیا ہے ؟

بے شک اگر ہم یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ مقصد حیات انسانی کیا ہے تو ہمیں یہ سمجھنا کچھ بھی دشوار نہیں کہ ہماری زندگی کے مقصد ماتحت ہمارے اعمال کیا ہونا چاہئیں ' اس طرح ان اعمال کو جو موافق مقصد حیات ہوں اُن اعمال سے جو مخالف مقصد حیات ہوں جدا کیا جا سکتا ہے اور چونکہ اخلاق کا تعلق اعمال اور اعمال کا تعلق اخلاق سے ہوتا ہے ' اس لئے اخلاق کی تقسیم بھی اسی نقطۂ نظر سے اخلاق ' موافق مقصد حیات اور اخلاق ' مخالف مقصد حیات میں بآسانی ہو سکتی ہے -

مگر مقصد حیات کیوں‌کر معلوم ہو ' اصول یہ ہے کہ کسی شے کی غایت کا علم موقوف ہوتا ہے اُس کے اجزائے ترکیبی کے علم پر ' اس لئے مقصد حیات کی تلاش سے پہلے ہم کو یہ معلوم کر لینا ضروری ہے کہ ہماری حیات کے اجزائے ترکیبی کیا ہیں -

غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہماری حیات کی ترکیب معنوی دو جزوں سے ہے ' پہلا جزو تو حیوانیت ہے ' جس کے اعمال تغذیہ و تنمیہ و تولید مثل وغیرہ کا حاصل ' سعی قیام حیات حیوانی ہے اور دوسرا جزو ' انسانیت ہے جس کا امتیاز خاص ' ادراک حقیقت ہے - پہلا جزو ہماری حیات کا ' ایک جزو عام و مشترک جزو ہے یعنی شریک ' حیوانیت دیگر انواع حیوانات بھی ہیں مگر دوسرا جزو ہماری حیات کا یعنی انسانیت ' غیر مشترک و مخصوص ہے ' اِسی سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہماری حیات کا امتیاز اسی دوسرے جزو یعنی انسانیت ہی سے ہے - اب اِن ہر دو اجزائے حیات کے تعین اور اُن کے فطری مطالبات و مدارج اہمیت معلوم ہونے کے بعد مقصد حیات انسانی یہ معلوم ہوتا ہے کہ انسان باقتضاے حیوانیت سعی قیام حیات حیوانی کرے مگر انسانیت کے ساتھہ ساتھہ ' زندگی عزیز ہو مگر ادراک حقیقت کے لئے - چونکہ امتیاز انسانیت ' ادراک حق و حقیقت ہی سے اس لئے انسان کی تمام سعی و جد و جہد حیات اسی ' احساس کے ماتحت ہونا چاهئیں کہ اس کا قدم جادۂ حقیقت سے کہیں ڈگ نہ جائے ' اُس کے اعمال مخالف حق و حقیقت نہ ہو جائیں' ہر عمل میں لحاظ و پاس حق و حقوق رہے' غرضکہ اُس کے اخلاق کی بنیاد ' احساس حق و حقوق اور اعمال کی حقیقی اخلاق پر ہونا چاهئے ' اس لئے کہ مقصد حیات انسانی ' قیام حیات ' بغرض حق‌شناسی ہے -

مقصد حیات قیام حیات بغرض حق شناسی

یہی وہ معیار ہے جو رذائل و فضائل اخلاق میں تفریق کرتا ہے - بلا شبہ وہ اخلاق جو موافق مقصد حیات ہوں یعنی جو پہلے مخالف حق شناسی اور پھر خلاف قیام حیات نہ ہوں' قابل قبول ہیں ' مستحسن ہیں اور جو اِس کے خلاف ہوں وہ یقیناً قابل ترک و مذموم ہیں -

ممکن ھے کہ یہ کہا جائے کہ اگر حق‌شناسی ھی پر حصول فضیلت اخلاق حسنہ مبنی ھے تو اِس سعی میں کامیابی معلوم ' اس لئے کہ یہ شے کائنات علم میں جس قدر نایاب ھے محتاج بیان نہیں ' ممکن ھے کہ ارتقائے علم کے آخری مرتبہ پر پہونچ کر کوئی ذھنیت حق و حقیقت تک پہونچ جاتی ھو مگر ھر کہ و مہ کا یہ رتبہ نہیں ؟

مانا کہ حقیقت تک رسائی آسان نہیں ' نہ سہی مگر یہ دشواری نظریات ھی تک محدود ھے ' عملی زندگی میں حق‌شناسی یعنی حقوق کا احساس ھرگز کسی کاوش اور کسی اعلی درسی تعلیم کا محتاج نہیں ' البتہ ' ایک ضمیرروشن ضرور چاھتا ھے ' اِس کی تائید میں ھم ایسی تاریخی ھستیوں کو پیش کر سکتے ھیں جو کسی اکتسابی علم کی شرمندۂ احسان تو نہ تھیں مگر اُن کے اخلاق حسنہ آج تک دنیائے اخلاق میں رھنمائے اخلاقین و سبق آموز بصیرت ھیں اور اس کی وجہ بھی ھے کہ اُن کی فطرت ایک ضمیر روشن و درخشاں رکھتی تھی اور ضمیر روشن ھی عملی زندگی میں فارق حق و ناحق ھوتا ھے -

باب چہارم

بعض معارف نفسیات

ارتقائے نفس

سائنس جدید یہ تسلیم کرتی ہے کہ ابتداءً اجزائے ڈیمیقراطیسی (ناقابل انقسام ذرات مادی) ایک بسیط صورت میں فضائے محیط کی وسعتوں میں متحرک تھے پھر بعض اسباب کے ماتحت اُنہیں کے امتزاج سے کائنات کا آغاز ہوا - یہی ابتدائے نظریۂ ارتقائے مادی ہے -

لیکن ذرات مادی کی صورت اولین کا زوال (جیسا کہ بالتفصیل بحث ماہیت نفس میں کہا جا چکا ہے) اِس امر کا شاہد ہے کہ صورت اولین مادہ بھی حادث تھی اور ایک زمانہ ایسا بھی تھا کہ کوئی امتیاز مادی موجود نہ تھا ، لیکن وہ شے جس کے ساتھ یہ تمام مادی امتیازات بعد کو قائم ہوئے موجود تھی یعنی ایک جوہر مجردعن المادہ (نفس) موجود تھا اور اعراض نہ تھے -

اب ابتدائے ارتقائے نفس یوں ہوتی ہے کہ نفس سے اعراض اولی کا ظہور ہوتا ہے اعراض اولی کے ظہور سے تعین صورت و جسامت ہوتا ہے مگر اعراض کی وہ اولین صورت جس کو اولین مظہر نفس کہنا چاہئے اجزائے ڈیمیقراطیسی (ذرات صغار) نہ تھے بلکہ وہ مادۂ لطیف ترین تھا جس کو حکمائے مغرب ایتھر کہتے ہیں اور حکمائے مشرق نے جس کو اثیر ، افلاک اور آکاش کہا ہے

اولین تعین صورت و جسامت ایتھر ، اثیر ، افلاک ، آکاش -

پھر اُس مادۂ لطیف ترین کے تکاثف سے وہ چھوٹے چھوٹے ذرے ظاہر ہوئے جن کو اجزائے دیمیقراطیسی کہتے ہیں ' اِس کے بعد اجزائے دیمیقراطیسی کے استحالۂ مزاج سے عناصر کا ظہور اور عناصر سے امتزاج نے ثوابت و سیار کا ہیولیٰ مرکب ہوا اور اِس طرح نظام شمسی قائم ہوا پھر اِس سر زمین حوادث پر ' جس پر ہم آباد ہیں موثرات علوی ' (آفتاب کی حرارت اور روشنی (اور متاثرات سفلی ' مرکبات ارضی) کے فعل و انفعال سے سب سے پہلے جمادات کی ترکیب جسمانی کا آغاز ہوا پھر رفتہ رفتہ جمادات سے نباتات اور نباتات سے حیوانات اور حیوانات سے انسان کا ظہور ہوا ' یہ تمام مدارج و مظاہر ارتقائے نفس ہی کے تھے ' اِسی نشو و ارتقا کے متعلق حضرت مولانا جلال الدین رومی اپنی مثنوی میں فرماتے ہیں -

آمدہ اول بہ اقلیم جماد * از جمادے در نباتے اوفتاد
وز نباتے چوں بہ حیواں اوفتاد * نامدش حال نباتے ہیچ یاد
همچنیں اقلیم تا اقلیم رفت * تاشد اکنوں عاقل و دانا و زفت

جزئیات ارتقا ہمارے پیش نظر نہ سہی ' لیکن نوعیت ارتقا پر نظر کرنے سے بھی یہ اندازہ ہوتا ہے کہ نفس کی روش ارتقا کیا ہے - اجسام مرکبہ کو لیجئے ' ابتدا ہوتی ہے جمادات سے ' پھر جمادات میں نمو کا اضافہ ہوتا ہے اور اس طرح نباتات کا ظہور ہوتا ہے ' اب نباتات ' یعنی جسم نامی میں ' احساس و حرکت ارادی کا اضافہ ہوتا ہے اور اس طرح تشکیل حیوانیت ہوتی ہے ' بالاخر جسم نامی ' حساس ' متحرک بالارادہ یعنی حیوان میں نطق ' (قوت ادراک) کا اضافہ ہوتا ہے اور انسان عرصۂ شہود میں موجود ہوتا ہے - پہلے درجہ کا امتیاز صرف جسمانیت تھا ' جسمانیت میں نمو کا اضافہ ہوا تو نباتات ظاہر ہوئے ' نباتات کا امتیاز نمو تھا ' نمو میں احساس و حرکت کا اضافہ ہوا تو حیوانات ظاہر ہوئے '

حیوانات کا امتیاز احساس و حرکت ارادی تھا ' اِس احساس و حرکت ارادی میں جب ادراک کا اضافہ ہوا تو انسان کا تعین ہوا - اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر درجۂ ماقبل ہی درجہ مابعد کے لئے بنیاد ارتقا ہے -

انسان کا امتیاز ' صرف ادراک ہے ' اس لئے درجۂ مابعد کے لئے یہی ادراک بنیاد ارتقا ہے - انسان کے ادراک کي نوعیت پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارا ادراک بواسطۂ احساسات ہے یعنی ہمارا تمام سرمایۂ علم محسوسات ہي سے ماخوذ ہے -

اس طرح ذریعۂ علم کے محدود ہونے سے ' ہمارا علم بھی محدود ہوکر رہ گیا ہے ' اگرچہ علم فی نفسہ کوئی محدود شے نہیں ' لیکن ہم بحالت موجودہ اپنے ذرائع کے حدود سے قدم باہر نہیں رکھہ سکتے - حقیقت بے پایاں (علم) ہمارے پیش نظر ہے ' مگر اپنی بے پروبالی کو دیکھتے ہیں اور رہ جاتے ہیں ' منزل مقصود سامنے ہے مگر پائے رفتن نہیں ' تڑپ ہے رسائی نہیں ' جستجو ہے ' کامیابی نہیں ' بہت سی باتیں ایسی ہیں جن کو هم سمجھنا چاہتے ہیں مگر نہیں سمجھہ سکتے ' مگر روش ارتقا کہتی ہے کہ یہ نارسائی ' رسائی میں تبدیل ہونے والی ہے ' یہ جستجو کامیاب ہوکر رہیگی ' نفس کے ارتقائے مابعد کے صرف یہی معنی ہیں کہ ہم آئندہ سعی ادراک میں محدود ذرائع ادراک نہ ہونگے ' ادراک ہوگا مگر بلا واسطہ رسائی ہوگی مگر بلا قید - یہ ہے ارتقائے نفس مابعد اور یہ خیالی امید موہوم هی نہیں ' اصول ارتقا پر نظر ڈالئے ' ترتیب روش ارتقا هی سے اِس کی تائید ہوتی ہے - ہر درجۂ ماقبل میں ترقی مابعد کے آثار ابتدائی پائے جاتے ہیں مثلاً ادراک کے ابتدائی آثار حیوانیت ہی سے نمایاں ہونا شروع ہو جاتے ہیں ' حیوانات میں تصورات جزیہ کی استعداد پائی جاتی ہے ' پھر درجۂ مابعد (اِنسانیت) میں یہ استعداد ' تصورات کلیہ ' قیاس و

استدلال تک ترقی کرتی ہے ' اِسی طرح اِس درجۂ انسانیت میں ترقی مابعد یعنی ادراک بلا واسطہ کے آثار ابتدائی بھی پائے جاتے ہیں -

کسی حقیقت کا دفعۃً بغیر غور و فکر علم میں آجانا جس کو حدس ' القا ' کشف و الہام ' مختلف ناموں سے موسوم کیا جاتا ہے ایک ایسی حقیقت ہے جس کی تائید بکثرت شواہد سے ہوتی ہے ' یہی ابتدائی آثار ادراک بلا واسطہ (بصیرت نفس) کے ہیں جو ہر شخص کامل‌الفطرت میں علی فرق مراتب پائے جاتے ہیں ' ترقی‌یافتہ نفوس انسانی میں جلوں نے نسبتاً امتیاز انسانیت میں کوئی ارتقائی امتیاز حاصل کر لیا ہے یہ استعداد زیادہ ہوتی ہے اور دوسرے افراد میں کم مگر ہوتی ہے ہر کامل‌الفطرت انسان میں ضرور -

ادراک بلا واسطہ

ایک سوال یہاں یہ ہوتا ہے کہ یہ استعداد کب درجۂ تکمیل کو پہونچیگی ؟ اصول ارتقا کو پیش نظر رکھہ کر اِس کا جواب یہی ہے کہ حیات مابعد یعنی درجہ مابعد میں - حقیقت میں حیات مابعد نام ہے اُس ارتقائی زندگی کا جو درجۂ موجودہ کے بعد تکملۂ انسانیت یعنی تکمیل بصیرت و کشف حجاب کا مرتبہ ہے -

حیات مابعد

آج ' اِس حیات میں جن کا احساس ' محسوسات کے سوا اور کسی حقیقت ماورائے محسوسات کا معترف نہیں کل حیات مابعد میں کشف حجاب سے اُن کی آنکھیں کھلینگی اور ارتقائے بصیرت اپنے اِس احساس کی متشکل ذات کو بصد شرم و ندامت نمایاں دیکھینگے - کوئی شک نہیں کہ ارتقائے بصیرت سے انسان ایک نئی کائنات میں ہوگا اور ہر شخص کی کائنات مابعد (ارتقائے بصیرت سے) اُس کے نفس کے احساسات موجود کا نتیجۂ مابعد ہوگی ' لیکن کیونکر ؟ اس مسئلہ کی تفصیل چونکہ اس

رسالہ میں خلاف موضوع ہوگی ' اس لئے اِسے ایک دوسرے رسالے کے لئے اُٹھا رکھتے ہیں جس کا نام (اگر توفیق تصنیف خدائے قادر نے دی) حیات مابعد ہوگا - اُسی میں اس مسئلہ کی توضیح و تفصیل ہوگی کہ حیات موجودہ کس طرح حیات مابعد کے لئے بنیاد اساسی ہو سکتی ہے اور ترقی بصیرت نفس کے موجودہ احساسات کا نتیجۂ مابعد کیوں کر ظاہر ہوگا -

انسان اور کائنات

تو بمعنی جان جملہ عالمے * هر دو عالم خود توئی بنگر دمے

— از حضرت مولانا فریدالدین عطار

اگر انسان کو اُس کی حقیقت یعنی نفس مطلق کے دیکھا جائے اور تفریق تعین انانیت کو نظرانداز کر دیا جائے تو انسان وہ جوہر متجلی ہے جس کے اعراض کا مجموعہ تمام کائنات مظاہر و شیون ہے ' ذرے سے آفتاب تک ایسی نہیں جو انسان کا مظہر نہ ہو یا جس میں انسان ظاہر نہ ہو - لیکن اگر اعتبار تفریق تعین انانیت کیا جائے تو انسان تمام مظاہر کائنات معلوم میں نفس (نفس مطلق) کا مظہر کامل ہے اس لئے کہ تمام کائنات معلوم بجز ذات انسان مظہر صفات نفس ہے اور امتیاز ذات نفس کا ظہور ' بصورت انانیت ذی شعور ' ذات انسان کے سوا اور کسی مظہر میں نہیں ' اس طرح انسان کا ظاہر یعنی اُس کی جسمانیت مظہر صفات نفس اور اُس کا باطن یعنی اُس کی انانیت مظہر ذات نفس ہے اور اِس طرح انسان نفس کا مظہر کامل ہے -

اِک جرم صغیر آپ کو سمجھا ہے ' مگر تو !\
وہ ہے کہ نہاں جس میں ہے اِک عالم اکبر -

یہ ہے فضیلت انسانیت ' کہ کائنات معلوم (بجز ذات انساں) ' کائنات انسانی کے مقابلے میں عالم صغیر ہے ' اس لئے کہ صرف مظہر صفات نفس یعنی مجموعۂ اعراض ہے اور کائنات انسانی کہ ذات و صفات دونوں کی مظہر ہے ' اِس عالم صغیر کے مقابلے میں کائنات کبیر ہے یہ ہے انسان کا مرتبہ اِس کائنات میں -

اور یہ ہے انسان و کائنات - بایں ہمہ اس مظہر کامل یعنی انسان اور مظہر یعنی نفس میں متعدد امور مابہ‌الامتیاز بھی ہیں مثلاً

(۱) نفس مطلق ' مطلق ہے اور نفس انسانی ' نفس مطلق کی ایک تشکیل مقید -

(۲) انسان کی انانیت اگرچہ ذی عقل و شعور ہے لیکن نفس مطلق کا غیر مقید عقل و شعور کچھہ اور ہے اور انانیت کا مقید عقل و شعور کچھہ اور - ادراک نفس (نفس مطلق) غیر مشروط تعقل اور ادراک انانیت مشروط تعقل ہے اور کیوں نہ ہو کہ شعور انانیت ایک متعین و مخصوص فعل نفس ہے مگر شعور نفس مطلق ' مطلق شعور ہے کوئی فعل نہیں - اور بھی کچھہ امور ہیں جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں -

غایت و نہایت

ہر مشین میں متعدد پرزے ہوتے ہیں اور ہر پرزے کی کوئی غایت ہوتی ہے مگر وہ غایت انتہائی نہیں ہوتی - ہر پرزہ چونکہ ایک نظام سے وابستہ ہوتا ہے اِس لئے اُس کے تمام افعال مشین کی غایت انتہائی کے ماتحت ہوتے ہیں - ہر پرزے کی غایت بھی نہیں ہوتی کہ وہ اُن مخصوص افعال ہی کے انجام دینے کے لئے بنایا گیا ہے جو اُس کے نظام کا اقتضا ہیں

بلکہ یہ بھی ہوتی ہے کہ وہ اس مشین کے مقصد انتہائی کے حصول میں معین و معاون ہوتا ہے جس کے ساتھ اُس کا تعلق ہے -

کارگاہ ارضی کی حیثیت بھی ایک مشین کی سی ہے اِس میں بکثرت آلے اور متعدد آلہ‌کار قوتیں کام کر رہی ہیں اِس کائنات کی ہر شے ایک آلہ ہے اور ہر قوت آلہ کار ' ہر آلہ کی کوئی علت غائی ہے اور ہر غایت کی کوئی نہایت - عناصر کی غایت ترکیب اجسام ہے ' اس لئے عناصر سے اجسام مرکب ہوتے ہیں اور ابتداءً جمادات کا ظہور ہوتا ہے - اِس کے بعد غایت موالید پر نظر ڈالئے ' جمادات کی غایت بنائے نباتات ہونا تھا یوں جمادات سے نباتات کا ظہور ہوتا ہے اور نباتات کی غایت سر و سامان تکملۂ حیوانیت فراہم کرنا تھا ' اِس طرح نباتات سے حیوانات کی بنیاد پڑتی ہے اور حیوانات کی غایت ایک مقصد آخری کے حصول میں معاون ہونا تھا اور وہ مقصد آخری انسانیت ہے -

کسی نظام کا مقصد آخری وہی ہوتا ہے جو اُس کے نظام کے اعمال مجموعی کا حاصل ہو ' اس طرح ماننا پڑیگا کہ تمام کائنات کے وجود کی انتہائی غایت تکملۂ وجود انسانیت ہی تھی -

لیکن انسانیت کی غایت انتہائی کیا ہے ؟ اس کا ایک ہی جواب ہے کہ ادراک بے پایاں یعنی حقیقت‌شناسی ' یہ ہے غایت و نہایت -

خودی

فلسفہ الٰہیات کی تمام کاوش کا خلاصہ صرف یہ سوال ہے کہ " ہم کیا ہیں " اگر یہ عقیدہ وا ہو جائے تو ایک بڑی جنگ کا خاتمہ ہو جائے اور آج ارباب ذوق و وجدان اور اصحاب فکر و نظر میں صلح ہو جائے

اصحاب فکر و نظر اس حقیقت تک استقراء قیاس کے ذریعہ سے پہونچنے کی کوشش کرتے ہیں اور ارباب ذوق و وجدان ، بصیرت نفس کے ذریعہ سے - اول الذکر کے نزدیک ذریعہ ادراک صرف تفکر ہے اور آخرالذکر کے نزدیک ایک حد تک تفکر اور اس کے آگے خود بصیرت نفس ہے [۱] -

دونوں جماعتوں کی کاوش کا حاصل یہ ہے ، کہ اصحاب فکر و نظر کے نزدیک حقیقت تک رسائی قریباً محال مگر ارباب ذوق و وجدان کے نزدیک ممکن ، اور کیوں نہ ہو کہ فکر و نظر کہتی ہے کہ کائنات خارجی کی حقیقت معلوم ہو جانا حقیقت تک پہونچ جانا ہے - مگر بصیرت نفس کہتی ہے کہ کائنات داخلی یعنی خود اپنی حقیقت کو پہونچ جانا ، حقیقت تک پہونچ جانا ہے - اس لئے فکر و نظر کا راستہ دشوارگذار ہونے کی وجہ سے منزل تک رسائی مشکل ہو گئی اور اصحاب فکر و نظر مایوس ہوکر رسائی محال سمجھنے لگے - برخلاف اس کے مسلک ارباب ذوق و وجدان ایک سیدھا راستہ تھا - اس لئے اس کے راہ کے مسافر نامراد نہیں رہے -

من عرف نفسہ فقد عرف ربہ

(جس نے اپنے نفس کو پہچانا اس نے اپنے خدا کو پہچانا)

چونکہ انسان باعتبار اپنی جسمانیت کے تمام اجسام سے اشتراک رکھتا ہے اس لئے جسم انسانی کی حقیقت تک پہونچ جانا ، مطلق حقیقت جسمانیت تک پہونچ جانا ہے ، اس طرح انسان کی جسمانیت کا علم تمام عالم اجسام کا علم ہے -

[۱] بصیرت نفس وہ استعداد ادراک ہے جو متعارف ذرائع تعقل کے علاوہ خود نفس انسانی کو حاصل ہے اور یہی ذریعہ ہے ادراک بلا واسطہ ، یعنی حدس ، القا ، کشف و الہام وغیرہ کا ، جیسا کہ ہم " ارتقائے نفس " میں کہہ چکے ہیں -

انسان باعتبار اپنے نشو و نما کے تمام نباتات سے اشتراک رکھتا ہے ' اس لئے انسانی جسم کے نشو و نما کی حقیقت کو سمجھہ لینا حقیقت نمو تک پہونچ جانا ہے ' اس طرح جسم انسانی کے نشو و نما کا علم تمام عالم نباتات کا علم ہے -

انسان باعتبار اپنے احساس و حرکت ارادی کے تمام حیوانات سے اشتراک رکھتا ہے ' اس لئے انسان کے احساس و حرکت ارادی کی حقیقت کو معلوم کر لینا ' حقیقت احساس و حرکت ارادی کو سمجھہ لینا ہے ' اس طرح انسانی احساس و حرکت ارادی کا علم تمام عالم حیوانات کا علم ہے - گویا کہ بلا لحاظ انسانیت ' انسان کے مشترک خصائص کی حقیقت تک پہونچ جانا تمام عالم موالید کی حقیقت کو پہنچ جانا ہے - اس کے بعد بلحاظ انسانیت دیکھئے تو انسان باعتبار اپنے مخصوص امتیاز ' صفت ادراک کے ' مظہر ذات نفس ہے اس لئے انسان کا حقیقت انسانیت تک پہونچ جانا حقیقت نفس تک پہونچ جانا ہے - اس طرح انسان کے ظاہر و باطن کا علم ' تمام کائنات داخلی و خارجی کا علم ہے اور اس طرح علم حقیقت انسان عقدہ‌کشائے اسرار ہستی ہے -

لیکن حقیقت ذات انسان کیا ہے ؟ صورت متعین نفس ' اور مطلق نفس ؟ ہم قیاس سے تو اتنا ہی سمجھہ سکتے ہیں کہ نفس (نفس مطلق) ایک جوہر مدبر و عاقل ہے اور کائنات مجموعۂ اعراض یہی تعلق نفس مطلق و کائنات ہے ' اس سے آگے قیاس کی رسائی نہیں اور یہی اصل نظریۂ وحدت وجود ہے کہ عقل ' ایک نفس کلی کا امتیاز کرتی ہے اور کائنات کو اُسی کے شیون مختلفہ کا مظہر سمجھتی ہے - لیکن بصیرت نفس و ذوق و وجد کا ان انکشاف یہ ہے کہ نفس ایک تجلي امر الهي ہے مگر خود متجلی نہیں ' یہیں سے ہمارا مذہب ' اس مسئلہ میں مسلک وحدت وجود

(ہمہ اوست) سے جدا ہوتا ہے اور یہی وہ حقیقت ہے جس کے انکشاف سے انسان میں احساس توحید اور احساس توحید سے احساس عبودیت ' رضا و تسلیم اور تمام وہ لطیف و مخصوص احساسات جو احساس توحید پر متفرع ہیں پیدا ہوتے ہیں مگر اِن امور کا یقین کامل قیاس و استدلال کے بجائے بصیرت نفس ہی سے وابستہ ہے ' اس لئے ابواب ' مابعدالطبیعات کے بجائے ابواب ایمانیات [۱] ہی میں اُن کا تذکرہ مناسب بھی ہے - قیاس و استدلال راہ ادراک حقیقت میں ابتدائی مراحل سہی مگر مرحلہ مقصود نہیں ' منزل حقیقت‌شناسی اِن سے بہت آگے ہے -

[۱] ایمانیت یعنی اُن امور میں جن کا انکشاف (ادراک بلا واسطہ) خود بصیرت نفس ہی سے متعلق ہے ' اہم‌ترین مسئلۂ توحید ہے ' یہ اور بات ہے کہ عقل جس کا انتہائی ادراک ' العجز عن الادراک ادراک کا اعتراف ہے مخالف اعتقاد توحید نہ ہو مگر کامل یقین توحید ' بصیرت نفس ہی سے متعلق ہے وجہ یہی ہے کہ یہ انکشاف ہی حاصل عرفان خدا بصیرت نفس ہے ' نتیجۂ فکر و تعقل نہیں - بصیرت نفس ہی سے اس حقیقت کا کامل انکشاف ہوتا ہے کہ وہ قادر مطلق ' جس کے ارادے نے کائنات معدوم کو خلعت وجود بخشا ' وہ قدیم ' جس کی قدامت پر تجدد امثال کائنات دلیل برھان ہے ' وہ حکیم جس کی حکمتہائی لامتناہی پر ترتیب و تنظیم ہر جزو و کل ' شاہد ہے ' وہ خالق ' جس نے اول ' عقل اول (نفس کائنات) کو اپنے ارادے سے ہویدا کیا اور پھر تمام کائنات کو تدریجاً عقل اول سے پیدا کیا ' وہ وہ خدائے بے مثال ہے ' جس کی بے مثالی ہی اُس کی وحدانیت ہے - کائنات نہیں ہے مگر آئینۂ انوار صفات نامتناہی ' ہم نہیں ہیں مگر مظہر تجلی امر الہی ' بایں ہمہ وہ وہ نہیں جو محدود عقل و حواس ہو - تحدید حدود و تناہی سے بری ' ہیئت و جہت سے منزہ - اگرچہ وجدان اُس کے کیف شہود سے سرشار اور چشم بصیرت اُس کے آثار جمال سے پرانوار ہے مگر ' وہ وہ ہے جس کا تکیف و اعتراف ع

شرمندۂ قیاس و خیال و گمان نہیں -

چشم بصیرت سے دیکھو !
نگاہ شوق کے تحیر اور قلب عارف کی خاموش محویت میں کس کی حمد و ثنا ہے '
فضائے بسیط کی نامتناہی و متعین کس کی عظمت و جلال کے تصور میں گم ہیں '
سیاروں کا محیرالعقول نظام کس کی تحیرخیز تنظیم کا شاہد ہے '
کائنات کے انقلاب پیہم ہمیں کیا بتاتے ہیں '
ہمارے جذبات ہمیں کس طرف لے جاتے ہیں '
مصیبت میں ہمیں کون یاد آتا ہے '
دل کس کی یاد سے تسکین پاتا ہے '
وہ کون ہے ؟

ابیات

غیر شرمندۂ دلیل ہوں میں
خود ہی اِک آیت جلیل ہوں میں
کیوں نہ پہچانوں بے دلیل تجھے
قائل ایسا تو بے دلیل ہوں میں
خودشناسی ، خدا شناسی ہے
غیر شرمندۂ دلیل ہوں میں
کھوکے گویا رہ حقیقت میں
آپ اپنے لئے دلیل ہوں میں